



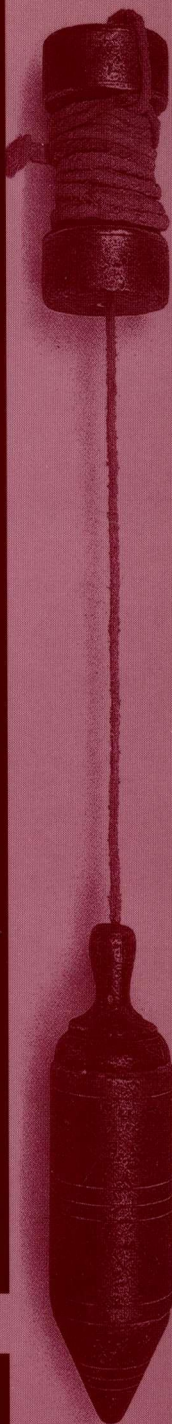
**A. Fidora
J. G. Higuera (eds.)**

Ramon Llull caballero de la fe



17

**SERIE DE
PENSAMIENTO ESPAÑOL**





ALEXANDER FIDORA
JOSÉ G. HIGUERA (EDS.)

RAMON LLULL
CABALLERO DE LA FE

EL ARTE LULIANA Y SU PROYECCIÓN
EN LA EDAD MEDIA

Serie de Pensamiento Español
Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz
DIRECTOR

Idoya Zorroza
SECRETARIA

ISSN 1577-1296
Depósito Legal: NA 3265-2001
Pamplona

Nº 17: Alexander Fidora / José G. Higuera (eds.), *Ramon Llull: caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media*
2001

Imagen de portada: Ramon Llull (*Breviculum*, miniatura VII)

© Alexander Fidora / José G. Higuera (eds.)

ESTA EDICION HA SIDO SUFRAGADA POR EL
BANCO DE SANTANDER - CENTRAL HISPANO (BSCH)

Redacción, administración y petición de ejemplares:

ANUARIO FILOSOFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)
e-mail: izarroza@unav.es

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

EUROGRAF NAVARRA. S.L. Polígono Industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



INDICE

Nota introductoria, <i>Esteve Jaulent</i>	5
Prefacio de los editores, <i>Alexander Fidora / José Higuera</i>	7
La caballería perfecta y las <i>virtudes</i> del buen caballero en el <i>Libro de la orden de caballería</i> (ca. 1279-1283), de Ra- mon Llull, <i>Ricardo da Costa</i>	13
La huella de la doctrina de la pluralidad de formas en la con- figuración de la doctrina de la individuación de Ramon Llull, <i>Paulo Faitanin</i>	41
El <i>Ars brevis</i> de Ramon Llull: Hombre de ciencia y ciencia del hombre, <i>Alexander Fidora</i>	61
Honor y dialéctica (Sobre la representación caballeresca de Ramon Llull en el <i>Breviculum</i> de Tomás Le Myésier), <i>José G. Higuera Rubió</i>	81
El lulismo hispánico del trescientos, <i>Jordi Pardo Pastor</i>	111
Abreviaturas	129





NOTA INTRODUCTORIA

En una época en que la verdad está tan desprestigiada y se intenta, sin conseguirlo, llegar a un consenso a niveles conceptuales subjetivos o lingüísticos, cada día se hace más patente que no podemos huir de la filosofía y debemos volver a las nociones clásicas de realidad, ser, verdad, etc., siempre teniendo en cuenta, claro está, lo que se ha pensado en los últimos trescientos años. Creo que en ello Llull puede ser un buen guía, ya que es clásico y moderno a la vez.

Así, pienso que merece la pena estudiar a fondo el pensamiento de Llull, entre otras cosas, porque en él se encuentra una noción de verdad que, además de estar en la línea de la tradición, se apoya con mucha fuerza en la teoría de la congruencia entre el que conoce y la cosa conocida. Llull, sin embargo, mira hacia las congruencias que se descubren en la realidad tal y como es en sí, no en la realidad pensada, que sólo nos puede ofrecer consistencias mentales.

El Arte lulliano ofrece un sistema argumentativo que se basa en las concordancias o discordancias en el ser. Parte, por tanto, del principio de que tanto nuestro ser como el de la realidad nos son habitualmente patentes y sus noticias están implícitas en los actos particulares de conocimiento que realizamos. Y es a su luz que comprobamos la verdad o falsedad de nuestras afirmaciones. Poco a poco, volvemos a trabajar conceptos como *intellectus ut natura*, *ratio ut natura*, filosofías abiertas a la trascendencia, la unidad del hombre, etc. Sin duda alguna, en Llull encontraremos un sólido fundamento para algunos de ellos.

Afortunadamente, a lo largo del siglo pasado los estudios lullianos crecieron en rigor filológico, histórico y filosófico. La obra

luliana se halla casi completa en nuestras bibliotecas en diversas ediciones, entre ellas ediciones facsimilares de Zetzner y Salzinger; las ediciones críticas ROL de la Brepols en los volúmenes del *Corpus Christianorum*, en su *Continuatio mediaevalis*, la edición crítica de las obras catalanas de la NEORL, por mencionar sólo algunas. A la vez son cada vez más numerosos los estudiosos que vuelven a las fuentes lulianas para conocer mejor el pensamiento del mallorquín, las transformaciones y circunstancias de la escolástica, el diálogo entre las religiones o la vida errante de un filósofo-misionero.

Como apuntan también sus editores, Alexander Fidora y José G. Higuera Rubió, la compilación de artículos que reúne algunas de las vertientes de la investigación luliana y que ahora se publica en este número de Cuadernos de Anuario Filosófico, quiere juntarse al movimiento que acabo de mencionar. Tal vez sea el primer contacto del lector interesado en los estudios medievales con la figura emblemática del Doctor Iluminado.

Se han calificado los estudios medievales como arduos y llenos de dificultades, pues los estereotipos de la época no nos dejan mirar con claridad hacia la Edad Media y sus protagonistas. Que esta colección de artículos sirva para el cultivo de los estudios sobre el pensamiento hispánico medieval y a la vez ejemplifique el trabajo del Grupo de Investigación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra sobre Pensamiento Clásico Español, encabezado por el profesor Juan Cruz Cruz.

ESTEVE JAULENT

São Paulo, septiembre de 2001



PREFACIO DE LOS EDITORES

ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA RUBIÓ

La colección de textos reunida a continuación tiene su origen en un seminario del Grupo de Investigación sobre Pensamiento Clásico Español del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra (Pamplona), celebrado el día 30 de marzo del año 2001, entorno al filósofo y teólogo mallorquín Ramon Llull (1232-1316). La buena acogida de este seminario, realizado gracias a la invitación del profesor Juan Cruz Cruz, Director del Departamento de Filosofía y creador del Grupo de Investigación, y de la profesora de Filosofía Medieval, de la misma Universidad, María Jesús Soto Bruna, hizo parecer oportuna a los editores del presente Cuaderno la publicación de sus conferencias revisadas y aumentadas. Además, se ha pedido la colaboración a otros investigadores –un historiador, un filólogo y un especialista en Santo Tomás–, todos ellos estudiosos del pensamiento luliano y que muy amablemente aceptaron nuestra invitación.

Se puede decir que este Cuaderno se presenta como un diálogo polifónico –y esperamos que de alguna manera sinfónico– en al menos tres sentidos: Es, en primer lugar, un diálogo con el pasado que intenta mostrar lo que de éste debemos recuperar para el pensamiento actual, tanto práctico como teórico, al cual le gusta coquetear con su supuesta amoralidad (estamos, como se ha dicho, *after virtue*...) y con su proclamada debilidad teórica (el llamado *pensiero debole* tan de moda por el momento).

Así pues, para empezar, la filosofía práctica de Ramon Llull es estudiada en este Cuaderno por el Dr. Ricardo da Costa (Espírito Santo/Brasil) que analiza el concepto de virtud a partir del *Libro de*

la orden de caballería. Muestra el lugar histórico de la virtud caballeresca en su contexto socio-cultural y se opone al supuesto racionalismo de Llull, pues señala la importancia de las virtudes teológicas, en especial la fe, en la filosofía moral del caballero luliano. El Dr. Paulo Faitanin (Rio de Janeiro) revisa el tema de la pluralidad de formas y su relación con la individuación en varios autores franciscanos, para luego analizar bajo esta misma perspectiva el Arte luliano. En su exposición de la individuación en Llull, destaca uno de los conceptos más importantes de su pensamiento, los llamados correlativos, poniendo de relieve su función sistemática. Alexander Fidora (Frankfurt) procede a un examen del estatuto epistemológico del Arte al determinar su posición ante las demás ciencias, como la metafísica y la lógica, en función de su objetivo último: la misión. Al mismo tiempo, intenta demarcar la doctrina antropológica subyacente al Arte luliano, la cual deja en evidencia que para Llull la ciencia no es un acto cualquiera del hombre, sino su acto más característico y constitutivo. José G. Higuera Rubió (Pamplona) presenta a Llull dentro del debate universitario en París a finales del siglo XIII, cuando la separación entre razón natural y conocimiento teológico formaba parte de las prácticas dialécticas de la Facultad de Artes. Llull quiere ofrecer a la universidad un instrumento general de conocimiento –el Arte– que busque la verdad de forma unificada y sustituya la verdad parcial o fragmentada de los estudios lógico-científicos de los maestros de Artes. Finalmente, Jordi Pardo Pastor (Barcelona) elabora un balance sobre la proyección de Llull en España en los años posteriores a su muerte –tema que ha sido poco estudiado hasta el momento–. Sigue las huellas del lulismo por Mallorca, Valencia, Barcelona y constata que tal movimiento –paradójicamente– no empieza a configurarse, de manera estable, hasta la polémica antilulista de Nicolau Eimerich.

Estas aportaciones ponen de relieve algunas facetas del inmenso universo luliano que pueden servir de coordenadas para nuestro diálogo con él: la difusión de la fe y las exigencias racionales de la apologética cristiana; el Arte como ciencia universal filosófico-teológica y no sólo como un método, es decir, la unión de la espe-

culación formal con valores y conceptos materiales; y la influencia del pensamiento luliano en la configuración de la tradición cultural europea.

En segundo lugar, este Cuaderno no es sólo un diálogo entre las épocas, lo es al mismo tiempo de las disciplinas. Como se ha dicho antes, los autores de este volumen provienen de diferentes campos de las ciencias del espíritu. Tal diálogo supera, pues, las limitaciones de cada una de las especialidades y presenta a Llull desde la perspectiva histórica, filológica y filosófico-teológica, lo que debe clasificarse como un ejercicio interdisciplinario. Y no tan sólo lo es porque en nuestros días la interdisciplinariedad es uno de los nuevos paradigmas para las humanidades; lo es en primer lugar porque en Llull realmente coinciden todos estos aspectos y muchos más. Ya que resistiéndose a una rigurosa separación de las ciencias en sentido aristotélico, el pensamiento de Llull apunta hacia la unidad del saber y a una ciencia universal. Este es un aporte de Llull que debemos recuperar para el pensamiento actual, pues remedia la peligrosa fragmentación de la realidad en los diversos ámbitos que comparte el ser humano. Las tres preguntas kantianas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿y qué puedo esperar?, han adquirido una independencia progresiva hasta el punto que muchas veces lo que sabemos y lo que hacemos, o lo que sabemos y lo que creemos ya no tienen nada que ver lo uno con lo otro. Frente a este hiato parece necesario reivindicar la unidad del saber para defender la integridad personal, sin que esto implique menospreciar la teoría de la ciencia aristotélica, como tampoco lo hizo Llull.

Para terminar, hay que decir que este Cuaderno es un diálogo internacional; en él han participado investigadores de diferentes países: Alemania, España y Brasil, incluidas sus diversas tradiciones culturales. Todos ellos forman parte del Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (São Paulo) fundado en 1998 por Esteve Jaulent con el objetivo de fomentar el diálogo y la investigación sobre la obra de Ramon Llull a nivel internacional. Huelga decir que esta era una de las metas principales del Beato, si no su meta principal: fomentar el diálogo entre los pueblos y sobre todo entre las religiones para llegar a la verdad.

Esperamos que la presente publicación ayude a elucidar el pensamiento del mallorquín universal –una de las figuras más emblemáticas del Medioevo español cuya influencia en la filosofía y teología europea no tiene par entre los pensadores hispánicos– y contribuya así a dar un paso adelante en dicha trayectoria.



LA CABALLERÍA PERFECTA Y LAS VIRTUDES DEL BUEN CABALLERO EN EL *LIBRO DE LA ORDEN DE CA- BALLERÍA* (CA. 1279-1283), DE RAMON LLULL¹

RICARDO DA COSTA

“Si la nobleza de corazón ha elegido al caballero por encima de los hombres que están sujetos a su servicio, la nobleza de costumbres y la buena crianza convienen con el caballero, pues la nobleza de corazón no podría haber accedido a tan alto honor de la caballería sin la elección de virtudes y buenas costumbres”².

Cuando Ramon Llull escribió estas líneas, alrededor de 1280, la caballería ya era una orden firmemente establecida en el seno de la sociedad del occidente medieval europeo. Después de la religión, ésta encarnaba, para los espíritus de la época, los valores maestros de la cultura³ y su más fuerte concepción de la vida⁴. Con su obra, Llull pretendía iluminar mediante valores morales y éticos los nue-

¹ Agradezco a J. Pardo la traducción a la lengua castellana del original portugués.

² Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, nota preliminar y trad. de L. A. de Cuenca, Alianza Editorial, Madrid, 2000, VI, I, 81. Por otro lado, véase también Ramon Llull, *Livro da ordem de cavalaria*, introd., trad. y notas de R. da Costa, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio/Editora Giordano, São Paulo, 2000.

³ Véase G. Duby, “As origens da cavalaria”, en Id., *A sociedade cavaleiresca*, Martins Fontes, São Paulo, 1989, 23.

⁴ Véase J. Huizinga, *O declínio da Idade Média*, Editora Ulisseia, Lousã, s/d, 58.

vos pretendientes de la caballería, registrando por escrito los códigos caballerescos, la sacralización del rito de iniciación (*adoubement*), la simbología de las armas del caballero y principalmente las *virtudes* que el caballero debía conocer así como los *vicios* que debía evitar para honrar la orden de caballería y convertirse en un caballero de “buenas costumbres y buena crianza”⁵.

De estos varios temas tratados por Ramon Llull, me gustaría analizar más detalladamente aquí el último punto: la cuestión de las *virtudes* y los *vicios*, uno de los temas más frecuentes en la literatura y filosofía medieval, y presente en casi todas las obras de Llull, como veremos más adelante. Para esto, realizaremos primero un breve análisis de la caballería medieval, sus códigos y preceptos, tratando luego de los ideales caballerescos lulianos y, especialmente, de las *virtudes* cristianas expuestas en el *Libro de la orden de caballería*.

1. El caballero (*miles*).

En la época de Ramon Llull, la palabra *miles* era utilizada para definir al individuo perteneciente a la caballería. El origen de estos *milites* es de difícil precisión y delimitación. Inicialmente, esto es, a finales del siglo IX, tras la disolución del imperio carolingio, este grupo social se encontraba, según los historiadores, bastante próximo a la aristocracia rural originaria de la nobleza carolingia (los *nobiles* o *nobiliores*). Los *milites* trabajaban a su servicio —en determinadas regiones no existían siquiera *milites* libres—⁶. Aunque con el pasar del tiempo este grupo se ennoblecía, ascendiendo socialmente, y pasó a ser confundido con la propia nobleza.

⁵ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, VI, 1, 81.

⁶ Compárese M. Pacaut, “A Europa românica ou o tempo das primeiras sementeiras (Meados do século X a meados do século XII)”, en G. Livet y R. Mousnier (eds.), *História Geral da Europa I*, Publicações Europa-América, Lisboa, s/d, 374.

Este proceso de fusión fue brillantemente analizado por Georges Duby: dejando de lado las obras literarias –en este caso más propensas a la distorsión– y analizando una documentación jurídica proveniente de la Borgoña, de los cartularios de la Abadía de Cluny –un tipo de material mucho más apto para la identificación de los estatutos sociales de los envueltos en discusiones de bienes y negocios– Duby reconstruyó la evolución del sentido de la palabra *miles*, desde sus orígenes, en 971, hasta el siglo XIII.

Siguiendo a Duby, en un principio, *miles* designaba apenas la superioridad social del vasallo. Aunque de 1032 hasta 1100 el vocablo sustituyó, gradualmente, las otras formas que expresaban la distinción social, pasando a designar toda la aristocracia laica⁷. Este proceso, precoz en la Borgoña, se difundió hacia las otras regiones de Europa, de modo que, en el tiempo en que Llull escribió su tratado, la caballería estaba estrechamente asociada a la nobleza hereditaria poseedora de tierras. Con todo, es preciso advertir que esta asimilación nunca fue completa y, en algunos lugares, como en el Sacro Imperio, la caballería se mantuvo siempre como un estrato social dependiente y distinto de la nobleza⁸. Otro ejemplo de esta diversidad medieval es el reino de Portugal: hasta mediados del siglo XIII, sus caballeros (*milites nobiles*) constituían la camada más baja de la nobleza, utilizando este término sólo para diferenciarlos de los campesinos y caballeros-villanos (hombres libres, no-nobles y grandes propietarios)⁹.

⁷ Véase G. Duby, “As origens da cavalaria”, 24-26.

⁸ Véase M. Pacaut, “A Europa românica ou o tempo das primeiras sementeiras”, 375.

⁹ Véase J. Mattoso (ed.), *História de Portugal – Antes de Portugal*, Editorial Estampa, Lisboa, s/d, vol. I, 548; R. da Costa, *A Guerra na Idade Média. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*, Edições Paratodos, Rio de Janeiro, 1998, 104-108.

2. La ceremonia de iniciación del caballero (*adoubement*).

Así, por lo menos en la Francia, alrededor del año mil, la caballería pasó a existir como una institución social, exclusiva de la nobleza. Sin embargo, para que el proceso se tornara completo, era necesario establecer con precisión las reglas que determinarían el ingreso del pretendiente. Aunque todavía profana y doméstica, la ceremonia de iniciación (*adoubement*) ya estaba consolidada en este mismo período. Ésta acontecía entre los 18 y 20 años: ser caballero distinguía al adolescente del adulto. El joven era introducido en el grupo de caballeros del señor de la fortaleza, del castillo o de la torre, el castellano (*castellanus*, o, en lengua vulgar, *sire*) —el poseedor del poder público, aquél que tenía el poder de *Bann* (un poder militar, judicial y económico)—¹⁰. El castellano recibía de los campesinos los tributos (*exactio* o *consuetudo*), el suministro de víveres¹¹. En cambio, irónicamente, el castellano tenía la responsabilidad de conservar la paz¹².

Invitado a mostrar sus capacidades viriles en un simulacro de combate, el pretendiente, si salía victorioso, recibía un golpe corto y seco en la nuca o en el rostro (la *colée* o *paumée*), señal de aceptación por parte del grupo y que lo marcaba con el carácter caballeresco¹³. Esta bofetada era una de las señales conmemorativas de la época: el contacto entre la mano del investidor y el cuerpo del investido servía como una especie de *transmisión de la energía*

¹⁰ Compárese J. Le Goff, *A civilização do ocidente medieval*, Editorial Estampa, Lisboa, 1983, vol. I, 127.

¹¹ Véase G. Duby, *A Idade Média na França*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1992, 78.

¹² Véase G. Duby, "Los feudales", en Id., *Obras selectas de Georges Duby*, presentación y compilación de B. Rojas, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, 115.

¹³ Véase M. Bloch, *A Sociedade Feudal*, Edições 70, Lisboa, 1987, 330.

exclusiva del nuevo estatuto, exactamente como la palmada que el obispo daba al clérigo que era ordenado padre¹⁴.

Entonces, el castellano obsequiaba al joven caballero con sus armas, un casco de cuero, la cota de malla (*haubert*), el yelmo y la espada. Éstas eran consideradas mágicas, especialmente la espada, pues formaban parte del caballero y de su modo de vida –Ramon Llull dedica buena parte de su *Libro* a la simbología de las armas del caballero–¹⁵. La investidura muchas veces terminaba con la *quintana*: el nuevo caballero, montado en su caballo, atravesaba un escudo con un golpe de su lanza, gesto simbólico que indicaba la mudanza de categoría. A partir de aquí, hasta que se casara y se convirtiera en jefe de un linaje, el joven sería un *sergent*, el servidor armado del castellano, y estaría agregado a la manada (*maishie*), el séquito de guerreros solteros que el castellano tenía el deber de alimentar y llevar siempre consigo en las *cabalgadas*, esas aventuras violentas que acontecían cada primavera¹⁶.

Entre sus miembros había diferencias notables de fortuna. Los historiadores precisan básicamente dos categorías de caballeros. Arriba, unos pocos que poseían un castillo formando parte de una elite, pues tenían el poder de *Bann*. Abajo, la gran mayoría de los caballeros, los que pertenecían a la categoría de *milites gregarii*, pues vivían a la sombra de un señor¹⁷. Llevando una vida relativamente pobre, muchos de estos *milites gregarii* tenían una existencia semi-campesina, pues dirigían solos el cultivo de sus pequeñas propiedades¹⁸. Además, existían aquellos que, para no descender al

¹⁴ Véase M. Bloch, *A Sociedade Feudal*, 327.

¹⁵ Ya analizamos en otro artículo la simbología de las armas lulianas: R. da Costa, “Ramon Llull (1232-1316) e o modelo cavaleiresco ibérico: o *Libro del Orden de Caballería*”, *Medievalia. Textos e Estudos*, 1997 (11-12), 231-252. Publicado también en Internet: www.ricardocosta.com.

¹⁶ Compárese G. Duby, “Los feudales”, 119-120.

¹⁷ Véase G. Duby, *A Idade Média na França*, 75.

¹⁸ Véase É. Perroy, *A Idade Média. O período da Europa Feudal, do Islã turco e da Ásia mongólica (séculos XI-XIII)*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1994, vol. VII, 22.

nivel de los campesinos, optaban por salir por el mundo en busca de aventura. Muchos de estos eran los segundones.

3. La caballería, terror de la época: las guerras privadas (*Fehde*).

Este grupo social representaba la violencia, el espíritu de agresión y pillaje de la época, pues cualquier pretexto era motivo para que estos hombres turbulentos se lanzaran unos contra otros. Estaban así, siempre matando, en movimiento: en las batallas, cazando el jabalí, organizando torneos. Aunque el mayor sufrimiento que infligían a las poblaciones —especialmente a los campesinos— eran las guerras particulares, las venganzas, llamadas de *Fehde*, esto es, el derecho de la víctima de un agravio a causar a su autor agravio igual. En estas guerras privadas, la principal estrategia caballeresca era arruinar al enemigo matando y alejando el mayor número posible de campesinos, además de destruir sus plantaciones y graneros. El objetivo era reducir las fuentes de la renta del enemigo.

Por ejemplo, Thomas de Marle, *sire* de Coucy, en palabras del abad Suger un “lobo rabioso ayudado por el Demonio”, a partir de 1116, además de tomar tierras de conventos —probablemente uno de los motivos de la censura eclesiástica—, en sus guerras privadas cortaba personalmente la garganta de los que consideraba rebeldes y torturaba los prisioneros colgándolos por los testículos hasta que el peso del cuerpo se los arrancaba¹⁹.

Esta violencia se sucedía porque las prácticas judiciales eran lentas e imperfectas: no existían tribunales regulares que recibieran la queja y actuaran en contra del agresor. Así, el caballero que sufría un daño por parte de uno de sus pares debía hacer justicia con sus propias manos. Toda discordia entre caballeros resultaba en un conflicto armado. El carácter del proceso aumentaba las agresio-

¹⁹ Compárese B. W. Tuchman, *Um espelho distante. O terrível século XIV*, José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1990, 10.

nes: los juicios eran solamente conciliatorios y no imponían sentencia. Eso estimulaba el recurso a la violencia, y los mayores perjudicados eran los campesinos²⁰.

Además, esa violencia era institucionalizada: la caballería estaba integrada en el sistema feudo/vasallo. Para el vasallo, el señor era como su padre, pues éste debía protegerlo, aconsejarlo y alimentarlo. Más que esto, desde el año 1000 se difundió por todos lados la idea de que el señor de una *manada* tenía el deber de, además de dar caballos, armas y otros tantos adornos militares, conceder una tierra, una tenencia (*tenure*), un *beneficio* que durase el tiempo de la consagración del caballero y que simbolizase los lazos de dependencia de hombre a hombre.

El señor debía mostrarse generoso con sus hombres. Mientras que no faltasen a su palabra, estos vasallos debían recibir un espacio físico, una iglesia, un diezmo, un campo arrendado a campesinos, en definitiva, una renta regular que les sustentase: esto era el feudo. Ese gesto de largueza por parte del señor se volvió tan común que, poco a poco, entre 1030 y 1075, el sentido de este acto se invirtió: el feudo pasó a determinar la fidelidad y los servicios del vasallo, y se volvió hereditario. A partir de entonces, el señor tuvo a su disposición cada vez más vasallos que desconocía, y el sistema pasó a ofrecer cada vez más fisuras, brechas para la quiebra de los votos de fidelidad²¹.

4. La cristianización de la *Caballería de Satán: la Paz de Dios*.

De tal modo, el tiempo de la caballería fue también, por excelencia, el tiempo del feudalismo. En los reinos nacidos del reparto del imperio carolingio (Francia, Alemania, Borgoña-Provenza e Italia), del siglo X al XIII, las dos instituciones se desarrollaron y

²⁰ Véase É. Perroy, *A Idade Média. O período da Europa Feudal, do Islã turco e da Ásia mongólica (séculos XI-XIII)*, 29-30.

²¹ Véase G. Duby, "Los feudales", 125.

se mezclaron en un intrincado sistema de relaciones personales. El servicio militar de los caballeros (*servitium*) era, para el señor, el principal motivo del contrato de vasallaje. Con el armamento completo o al menos una parte de éste, el caballero debía tomar parte de la cabalgada, integrar un simple servicio de escolta o servir de guardia en uno de los castillos del señor (el llamado *stagium*)²².

La paz que el castellano tenía el deber de mantener era como un frágil hilo a merced del viento. Así pues, el tiempo de los feudales fue sobre todo el tiempo de los saqueos, de los odios atroces entre los distintos linajes, violencias que las crónicas ilustran hasta la saciedad. Es por ese motivo que, alrededor de 1130, San Bernardo, al enaltecer las *virtudes* de la nueva caballería de los templarios, no se cansa de criticar la *militia saecularis*, que él llama de malicia (*malitia*), en un juego de palabras (milicia/malicia) que muestra la plena comprensión de los clérigos respecto del origen social de este tenso estado de cosas:

“Vosotros, soldados, ¿cómo os habéis equivocado tan espantosamente? [...] Cubrís vuestros caballos con sedas, cuelgan de vuestras corazas telas bellísimas; pintáis las picas, los escudos y las sillas; recargáis de oro, plata y pedrerías bridas y espuelas. [...] ¿Son estos arreos militares o vanidades de mujer? ¿O creéis que por el oro se va a amedrentar la espada enemiga para respetar la hermosura de las pedrerías y que no traspasará los tejidos de seda? [...] Vosotros sabéis muy bien por experiencia que son tres las cosas que más necesita el soldado en el combate: agilidad con reflejos y precaución para defenderse; total libertad de movimientos en su cuerpo para poder desplazarse continuamente; y decisión para atacar. Pero vosotros mimáis la cabeza como las damas, dejáis crecer el cabello hasta que os caiga sobre los ojos; os trabajáis vuestros propios pies con largas y am-

²² Existía todavía una serie de pequeños servicios obligatorios para el vasallo, como, por ejemplo, asegurar la cabeza del rey cuando éste, en el transcurso de una travesía, aliviaba el estómago vomitando. Para todas estas cuestiones, véase el siempre clásico F. L. Ganshof, *Que é o Feudalismo?*, Publicações Europa-América, Lisboa, s/d, 122-140.

plias camisolas; sepultáis vuestras blandas y afeminadas manos dentro de manoplas que las cubren por completo’²³.

A través de los ojos de quien podemos observar ese mundo, los clérigos, la caballería era de Satán, no de Dios. Era necesario civilizarla, o, en otras palabras, cristianizarla. Con el binomio caballería/feudalismo, la cristianización de la caballería vino acompañada por la campaña de la *Paz de Dios*. El objetivo de esta campaña era poner fin a las violencias ejercidas por los hombres de la guerra y proteger todo el resto de la sociedad no beligerante (campesinos, mercaderes y religiosos no armados –no obstante, muchos clérigos participaban de batallas y campañas militares–).

Varias asambleas fueron reunidas con ese objetivo: Charroux, en el Poitou (989), Le Puy (990), Limoges y Anse, en el Mâconnaise (994)²⁴. La mejor descripción de esas grandes asambleas fue realizada por el monje y cronista Raúl Glaber (†1044), considerado el mejor testigo de la primera mitad del siglo XI²⁵:

“Fue entonces [en el milésimo año de la Pasión del Señor], primero en las regiones de la Aquitania, que los abades y los otros hombres dedicados a la santa religión comenzaron a reunir todo el pueblo en asambleas [...] fue anunciado en todas las diócesis que, en determinados lugares, los *prelados y los grandes de todo el país iban a reunir asambleas para el restablecimiento de la paz y para la institución de la santa fe* [...] Porque todos estaban bajo el efecto del terror de las calamidades de la época precedente, y espantados por el miedo de verse apartados en el fu-

²³ Bernardo de Claraval, “Las glorias de la nueva milicia”, en Id., *Obras completas de San Bernardo I*, La Editorial Católica, Madrid, 1983, vol. II, 501-503.

²⁴ Véase P. Bonnassie, *Dicionário de História Medieval*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1985, 163.

²⁵ Compárese G. Duby, *O ano mil*, Edições 70, Lisboa, 1986, 23: “Raúl no tiene buena reputación. Dicen que es hablador, crédulo, inapto y piensan que su latín es difuso. Conviene no juzgar su obra en función de nuestros hábitos mentales y de nuestra propia lógica. Cuando uno se inmersa en el itinerario de su espíritu, él aparece de inmediato y con mucho como el mejor testigo de su tiempo”. La cursiva es mía.

turo de las dulzuras de la abundancia [...] La más *importante de estas promesas era la de observar una paz inviolable*; los hombres *de todas las condiciones, cualquiera que fuese la mala acción de que fuesen culpados, debían, a partir de ahí, poder andar sin miedo y sin armas*. El ladrón o aquél que había invadido el dominio de otro estaba sometido al rigor de una pena corporal [...]"²⁶.

El movimiento, popular y con el firme apoyo de los *oratores*, se expandió hacia el norte de Francia. Era una exclusividad francesa, el resultado de la impotencia del rey francés, pues en el Sacro Imperio el soberano aún era capaz de mantener el orden y la justicia. La violencia de los caballeros en la Francia era tanta que a la *Paz de Dios* se unió, a partir de los años 1020-1040, otro movimiento: la *Tregua de Dios*, una imposición de tregua semanal, inicialmente de dos días, aunque llegó a cuatro (de la noche del miércoles hasta la mañana del lunes). Era un remedio, una tentativa de los clérigos de poner orden en el caos debido a la debilidad de la autoridad real. Los poderes eclesiásticos asumieron la tarea, utilizando la principal arma de su oficio: la excomunión.

5. El *proceso civilizador* de la Iglesia: el juramento del caballero.

Esta tentativa de contener la pulsión agresiva de los caballeros era sacramentada por medio de un juramento, cuando el guerrero colocaba sus manos sobre reliquias sagradas, mágicas, y hacía una serie de promesas de paz. Leyendo de forma *inversa* una de esas promesas, registrada por el obispo Guérin de Beauvais alrededor de los años 1023-1025, puede imaginarse el insoportable y sombrío cotidiano de las poblaciones que vivían junto a los señores de la guerra y el temor que debía pasar por la cabeza de un campesino o clérigo al avistar una banda de aquellos *milites gregarii*:

²⁶ G. Duby, *O ano mil*, 164-165. La cursiva es mía.

“No invadiré de forma alguna una iglesia [...] no invadiré las aldeas que estén en los términos de una iglesia [...]. No atacaré al clérigo o al monje si no llevan las armas del mundo, ni a aquél que camina con ellos sin lanza ni escudo [...]. No tomaré el buey, la vaca, el puerco, el carnero, el cordero, la cabra, el burro, el fardo que lleve, la yegua y su potro no adiestrado. No agarraré al campesino ni a la campesina, los sargentos o mercaderes, no me quedaré con sus dineros [...]. El macho o la mula, el caballo o la yegua y el potro que estén en el pasto, no robaré ninguno de ellos [...]. No incendiaré ni destruiré las casas [...]. No cortaré, arrancaré o vendimiaré las viñas de otro, bajo el pretexto de la guerra [...]. No destruiré los molinos y no robaré el trigo que allí se encuentre [...] no concederé ni apoyo ni protección al ladrón público y privado [...]. No atacaré ni despojaré al mercader o al peregrino [...]. No capturaré al campesino y no le retiraré su subsistencia por instigación perversa de su señor [...] No atacaré las mujeres nobles, ni a los que circulen con ellas, en la ausencia de su marido [...] observaré la misma actitud para con las viudas y las monjas [...] no despojaré a aquellos que transportan el vino en carrozas, y no huiré con sus bueyes. No prenderé los cazadores, sus caballos y canes [...]”²⁷.

Todas estas promesas muestran la virulencia caballeresca contra la sociedad feudal del siglo XI. La *Paz de Dios*, la *Tregua de Dios* y los juramentos de los caballeros sobre las reliquias frenaron un poco los ímpetus agresivos de los guerreros. Pero aún faltaba cristianizar los rituales caballerescos para completar ese proceso civilizador.

Para la consecución de este proceso, a partir del siglo XI se elaboró el *ideal caballeresco*, siempre basado en las prescripciones de la *Paz* y en la *Tregua de Dios*. Los *oradores* percibieron que no bastaba con evitar la brutalidad de los caballeros contra los flacos: pasaron, entonces, a exigir del caballero que *protegiese* la sociedad

²⁷ Citado por G. Duby, *O ano mil*, 166-167.

no beligerante con sus armas²⁸. La sacralización de los gestos por los cuales las armas eran entregadas al caballero recién ingresado en la orden, tenía como objetivo extender el reino de Cristo al mundo de los hombres a través de la espada en forma de cruz²⁹—Ramon Llull no olvidará esa imagen cristológica de la espada—:

“Al caballero se le da la espada, que está hecha a semejanza de cruz, para significar que así como Nuestro Señor Jesucristo venció en la cruz a la muerte en la que habíamos caído por el pecado de nuestro padre Adán, así el caballero debe vencer y destruir a los enemigos de la cruz con la espada”³⁰.

La sacralización del ritual de *adoubement* también puede ser percibida por el cambio del vocabulario: “[...] no se arma apenas un caballero. Se procede a su ordenación”³¹. Los clérigos buscaron así transformar la entrega de las armas en un *sacramento* —por aquel entonces entendido como un acto de consagración—.

En resumidas cuentas, éste era el estado de la cuestión cuando Ramon Llull escribió el *Libro de la orden de caballería*, o sea, a no ser en un corto espacio de tiempo y en circunstancias especiales —como la cruzada, por ejemplo (tema que, por su extensión, no trataré aquí)— la ética caballeresca forjada por los religiosos para este grupo social no estuvo en vigor. Tal vez el *Libro de la orden de caballería* sea, además de una propuesta de entrelazar la filosofía de la Iglesia con la práctica guerrera de las ordenes de caballería, el registro escrito póstumo de un ideal ya muy abandonado, o pocas veces seguido en la práctica.

De cualquier modo, para comprender el sentido de la obra de Ramon Llull y sus propuestas utópicas, es necesario verlas en la perspectiva mayor del conjunto de las obras lulianas, y, así pues,

²⁸ Véase M. Pacaut, “A Europa românica ou o tempo das primeiras sementeiras”, 377.

²⁹ Véase G. Duby, *A Idade Média na França*, 98.

³⁰ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, V, 2, 71.

³¹ M. Bloch, *A Sociedade Feudal*, 329.

intentar precisar el universo de sentidos que Llull atribuyó a las *virtudes* y los *vicios*.

6. La producción luliana.

La vasta producción luliana –244 obras sobreviven hasta los días de hoy– fue dividida por los especialistas en cuatro etapas³²: 1) *Fase pre-artística* (1271-1274, fin de la época de estudio tras su visión en el monte Randa), 2) *Fase cuaternaria* (1274-1289, subdividida en dos «ciclos» [Ciclo del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* [ca. 1274-1283] y Ciclo del *Art demonstrativa* [1283-1289]), 3) *Fase ternaria* (1290-1308, período caracterizado por una tentativa de facilitar la comprensión de su Arte) y 4) *Fase post-artística* (1308-1315, con más de setenta años, Llull pasó a preocuparse de problemas concretos, filosóficos [campaña antiaverroísta] y lógicos, además de libros polémicos).

El *Libro de la orden de caballería* se inscribe en el inicio del ciclo del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (ca. 1274-1283), esto es, aún en el inicio de su producción literaria. La obra es una aplicación práctica de su Arte. Para que el lector comprenda su sentido, es necesario explicar lo que era el Arte luliano, según su propio autor.

7. El Arte luliano.

El Arte luliano (*Ars*) es un sistema de pensamiento aplicable a cualquier tema o problema específico, una tentativa de unificar todo el pensamiento de la cultura medieval y un instrumento para

³² Véase A. Bonner, “El pensament de Ramon Llull”, en Ramon Llull, *Obres Selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed., introd. y notas de A. Bonner, 2 vols., Editorial Moll, Palma (Mallorca), 1989, vol. I, 55-71, aquí 58-59.

investigar la verdad de las criaturas teniendo como presupuesto principal la verdad de Dios, creada con el objetivo de convertir a los infieles³³. Era más que una doctrina: una técnica, un sistema, un *modo de exposición técnico de una ciencia*³⁴. Llull estaba en sintonía con los de su tiempo, pues los medievales consideraban el concepto de *ars* como una *doctrina del hacer humano*³⁵, un orden fundamental del espíritu³⁶. El Arte luliano se basaba en dos fundamentos: uno cognoscitivo (*ratio, cogitatio*), y otro productivo (*faciendi, factibilium*), siendo, por tanto, un conocimiento de reglas, a través de las cuales las cosas podían ser entendidas³⁷.

Arte era también la manera por la cual Ramon Llull enfocaba la filosofía o la teología: él no discutía un concepto aislado (como hacían sus contemporáneos Tomás de Aquino y el franciscano Duns Escoto [ca. 1265-1308]³⁸). En lugar de eso, presentaba un grupo de

³³ Véase R. Pring-Mill, *El microcosmos lul·lià*, Editorial Moll, Palma (Mallorca), 1962, 31-32.

³⁴ Compárese A. Bonner, "El pensament de Ramon Llull", 64.

³⁵ Véase M. Bloch, *A Sociedade Feudal*, 329: "¿Mas qué es una arte? No es una ciencia, es una técnica. Arte es la especialización del profesor, así como tienen la suya el carpintero o el herrero. Después de Hugo de San Víctor, San Tomás, en el siglo siguiente, extraería todas las consecuencias de esta proposición. Arte es toda actividad racional y justa del espíritu, aplicada tanto a la producción de instrumentos materiales como intelectuales: es una técnica inteligente del hacer". La cursiva es mía.

³⁶ Véase E. R. Curtius, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, Editora Hucitec, São Paulo, 1996, 77.

³⁷ Era una virtud, una "[...] capacidad de hacer algo, y, por tanto, una *virtus operativa*, virtud del intelecto práctico. El arte se inscribe en el dominio del hacer, no del actuar [...] la teoría del arte es, antes que nada, una teoría de la profesión". U. Eco, *Arte e Beleza na Estética Medieval*, Editora Globo, Rio de Janeiro, 1989, 131-132.

³⁸ Duns Escoto enseñó en Oxford, Cambridge y París. Cuando falleció tenía una cátedra de teología en Colonia, en el Sacro Imperio. Véase G. Reale y D. Antiseri, *História da Filosofia*, Edições Paulinas, São Paulo, 1990, vol. I, 597-610.

conceptos, donde lo que interesaba era el lugar que ellos ocupaban y su relación con los otros conceptos próximos³⁹.

La aplicación del Arte luliano poseía cinco usos, según su propio creador: 1) *Conocer y amar a Dios* –amar a Dios era un precepto cristiano (Mc. 12, 30 y Lc. 10, 27), aunque amar y *conocer* a Dios era una característica de la teología musulmana, lo que indica la influencia islámica en el pensamiento de Llull–⁴⁰, 2) *Unirse a las virtudes y odiar los vicios*, un proceso que, según Llull, refrenaría las pasiones con la *virtud* de la *templanza* (volveré más adelante a estas cuestiones relativas a las *virtudes*), 3) *Confrontar las opiniones erróneas de los infieles por medio de las «razones convincentes», o «necesarias»*, 4) *Formular y resolver cuestiones* y 5) *Poder adquirir otras ciencias en un breve espacio de tiempo y meditar las conclusiones necesarias según las exigencias de la materia*. Esto hacía del Arte luliano una *ciencia de las ciencias*, proporcionando criterios para un ordenamiento preciso y racional de todo el conocimiento⁴¹.

8. El Libro de la orden de caballería.

No se sabe el lugar de la redacción de la obra, ni su datación es precisa: probablemente ésta fue escrita entre los años 1279-1283. El *Libro* es apologético y doctrinal, tiene contenido misional y pretende ocupar un espacio en la formación de los nuevos pretendientes a la caballería, iluminando el camino de los novicios con valores espirituales, morales y éticos.

³⁹ Véase A. Bonner, “El pensament de Ramon Llull”, 64.

⁴⁰ Véase J. Gayà Estelrich, “El conocimiento teológico, como precepto, según Ramon Llull”, *Estudios Lulianos*, 1974 (18), 47-51.

⁴¹ Véase P. Rossi, *Clavis Universalis. Arti Mnemoniche e Logica Combinatoria da Lullo a Leibniz*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano/Napoli, 1960, 44-45, y A. Bonner, “El pensament de Ramon Llull”, 69-71.

Llull inicia su libro con un pequeño Prólogo, que difiere bastante en su forma literaria del resto de la obra. La historia es simple: viendo la proximidad de la muerte, un viejo caballero escogió la vida eremita del bosque. Un día, un escudero que viajaba se durmió en su caballo y fue llevado por el animal a la presencia del eremita. El escudero tenía el deseo de ser ordenado caballero y viajaba para participar en las cortes reunidas por un gran rey. “Maravillados uno con el otro”, ellos conversaban.

Cuando el escudero dijo al eremita no conocer las reglas de la caballería, el viejo le dio un antiguo libro, escrito para restaurar la honra, la lealtad y el orden que los caballeros deberían tener. El joven, agradecido, llegó a la corte de un prestigioso rey y le regaló el libro dado por el eremita, para que todos pudiesen leerlo con frecuencia y estuviesen siempre presentes en sus almas los ideales de la caballería⁴².

Llull utiliza en este Prólogo varios motivos novelescos provenientes del llamado *Ciclo del Grial*⁴³: el bosque como lugar de la soledad reflexiva, el viejo caballero convertido en ermitaño, la relación caballero-ermitaño, el escudero que se duerme y es lle-

⁴² Véase Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, Prólogo, 2-11.

⁴³ El tema del Grial fue desarrollado por Chrétien de Troyes en el siglo XII en la obra *Perceval*, y se relaciona con las creencias célticas (como el caldero de la abundancia, por ejemplo). Más tarde, Robert de Boron compuso una trilogía en la cual el Grial se convierte en la copa en que Cristo bebió en la última cena y que más tarde contendría su sangre recogida por José de Arimatea en la crucifixión. En el siglo XIII fueron desarrolladas varias obras anónimas con base en el manuscrito de Boron, las cuales trataban de la busca espiritual del Grial por los caballeros del rey Arturo. El Grial sería el *objeto perfecto*, capaz de garantizar la prosperidad al reino de Camelot. Sólo el caballero *perfecto*, esto es, puro y sin pecados (Galaaz), sería capaz de encontrar el Santo Vaso. Véase A. Zierer, *O Modelo Arturiano em Portugal: a Imagem do rei-guerreiro na construção cronística de Sancho II e Afonso III*, tesis de maestrado, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 1999.

vado por el caballo, etc.⁴⁴. La forma literaria de la obra se reduce al Prólogo y a la aplicación alegórica en la quinta parte del tratado, el resto está dedicado a la argumentación, mediante un discurso didáctico-moral, estableciéndose un claro contraste entre sus partes⁴⁵.

Ya en el Prólogo el lector percibe los propósitos de la obra. La caballería y el pueblo cristiano se perderán, es preciso traer el rebaño de vuelta, iluminándolo. Por tanto, la obra posee un *sentimiento de nostalgia de tiempos gloriosos*. Para retornar al pasado de nuevo sería necesario realizar el resurgimiento de la caballería, ya que el cuadro era absolutamente decadente: caballeros que cometían perjurio, lujuria —el *vicio* más abominable—, ladrones y traidores de su causa, reyes y príncipes malvados.

Para Llull, las mayores misiones del caballero serían: pacificar a los hombres, mantener y defender el cristianismo y vencer a los infieles. La caballería debería estar al servicio de la fe cristiana. Por tanto, el caballero debería imbuirse de los más nobles ideales, pues ésta era una misión divina, y sólo los puros de corazón deberían tener acceso a ella. Siendo así, la caballería debería escoger sus combatientes entre los nobles.

Llull limita el número de caballeros y afirma que los pretendientes deben ser ricos, para poder poseer todo el armamento necesario a su oficio: “[...] caballería no atiende a la multitud del número”⁴⁶. Esto pone todavía más claro el sentido de la fiesta que acontece detrás de la investidura del caballero: el noble que irá a armar al nuevo caballero debe dar presentes a los invitados, y el nuevo caballero también:

⁴⁴ Véase A. Soler i Llopart, “L’estructura del llibre”, en Ramon Llull, *Llibre de l’orde de cavalleria*, ed. A. Soler i Llopart, Editorial Barcino, Barcelona, 1988, 15.

⁴⁵ Compárese A. Soler i Llopart, “*Mas cavaller qui d’açò fa lo contrari*. Una lectura del tractat lul·lià sobre la cavalleria (Primera part)”, *Estudios Lulianos*, 1989 (29), 1-23, aquí 21.

⁴⁶ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, III, 1, 53.

“Aquel día debe hacerse gran fiesta, dar convites, justar y las demás cosas que pertenecen a la fiesta de caballería. Y el señor que arma caballero debe repartir dádivas al nuevo caballero y a los demás caballeros nuevos. Y el caballero nuevo debe ser dadivoso aquel día, pues quien recibe don tan grande como es la orden de caballería desmiente su orden si no da según debe dar. Todas estas cosas y muchas otras que serían largas de contar se refieren al hecho de dar caballería”⁴⁷.

En la quinta parte de la obra (“Del significado que tienen las armas del caballero”⁴⁸), Llull desarrolla una argumentación alegórica: la atribución de un significado a cada una de las armas del caballero. En todos los casos, Llull insiste en explicar una relación analógica entre signo y realidad, estableciendo un significado existente entre el mundo físico y el metafísico, una transcendencia⁴⁹.

Las obligaciones materiales restringen considerablemente el número de nobles que desean ingresar en la caballería, convirtiéndola, así, en un cuerpo de elite. La Iglesia debe rodear la caballería con sus ideales para que ésta no se pierda en los pecados mundanos. Eso está bien claro cuando Llull afirma que la mayor amistad existente debe darse entre clérigos y caballeros:

“Muchos son los oficios que Dios ha dado en este mundo para ser servido por los hombres. Pero los más nobles, los más honrados, los más cercanos de los oficios que hay en este mundo, son oficio de clérigo y oficio de caballero; y por eso la mayor amistad que hubiera en este mundo debería darse entre clérigo y caballero”⁵⁰.

De ahí el elogio a la milicia de los templarios realizado cien años antes por San Bernardo: las órdenes militares (templarios, hospitalarios y, posteriormente, los caballeros teutónicos) serían la

⁴⁷ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, IV, 13, 67-68.

⁴⁸ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, V, 77-87.

⁴⁹ Véase A. Soler i Llopart, “*Mas cavaller qui d’açò fa lo contrari*. Una lectura del tractat lul·lià sobre la cavalleria (Primera part)”, 12.

⁵⁰ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, II, 4, 34.

personificación del ideal caballeresco: oficio de clérigo y de caballero juntos en un sólo hombre, dos bases de la pirámide social unidas en el ideal de la guerra santa.

Otro punto que unía las dos instituciones (Iglesia/Caballería) era el ceremonial que antecedía la consagración del novicio. La confesión y la fecha para la entronización del caballero (cualquier fiesta honrada del año cristiano) indicaban que se trataba de una ceremonia de carácter religioso. El ayuno en honra del santo del día y la templanza de no participar de la fiesta en sí (el caballero no debía oír juglares, considerados transmisores del pecado) eran signos de esta sacralidad totalmente insertos en este universo bélico:

“El escudero debe ayunar la víspera de la fiesta en honor del santo cuya fiesta se celebra. Y debe ir a la iglesia a rogar a Dios la noche antes del día en que ha de ser caballero, y debe velar, y estar en oración y en contemplación, y oír palabras de Dios y de la orden de caballería. Y si escucha a juglares que cantan o hablan de obscenidades y de pecado, desde el primer momento comienza a deshonorar y a menospreciar la orden de caballería”⁵¹.

Con los diez mandamientos y los siete sacramentos de la Iglesia, todos ellos jurados por el caballero en la misa solemne de la consagración⁵², la Iglesia revestía el ceremonial militar con una aureola sagrada indisoluble. El ideal caballeresco luliano –muchas veces quebrado en la práctica– tenía así un propósito firme de entrelazar la filosofía de la Iglesia con la práctica guerrera de las órdenes de caballería. Tal meta apuntaba al restablecimiento de un pasado mítico y glorioso, ligado directamente a la nobleza y a la caballería del tiempo de Carlos Magno, rey perfecto bajo concepción medieval.

Hemos observado que, desde finales del siglo XII, la caballería era criticada por los clérigos, por no cumplir su misión primera y

⁵¹ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, IV, 3, 63.

⁵² Véase Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, II, 5-8.

adquirir valores mundanos, como, por ejemplo, los torneos⁵³. Aunque en el tiempo de Llull, y especialmente en el final de su vida (s. XIV), las propias monarquías, en determinadas ocasiones, también hacían coro a los eclesiásticos: muchos caballeros se transformaban en ejércitos de mercenarios y se aliaban con las milicias urbanas: eran las llamadas *Grandes Compañías*, el terror del siglo XIV⁵⁴.

Frente a tamaña presión, la caballería se refugió en esta *ideología caballeresca* que Ramon defiende, construida con elementos eclesiásticos y nobiliarios. La ideología es un sistema de representaciones totalizador, deformante y estabilizador, que pretende preservar las relaciones sociales. Ella no es un reflejo de lo vivido, aunque es un proyecto de actuar sobre la realidad social⁵⁵, permitiendo al grupo crear una identidad común que coordine sus acciones y proponga actuar colectivamente. En una misma sociedad coexisten varias ideologías concurrentes, correspondiendo a los diferentes estratos culturales, étnicos y de relaciones de poder⁵⁶.

Asociada a un sistema de creencias, la ideología medieval se basaba en textos de la teología cristiana. La Iglesia pretendió, a partir del siglo XI, moralizar el mundo militar, moldear la caballería mediante un código ético particular. A través de la literatura clerical compuesta para un auditorio guerrero, poco a poco fue tomando cuerpo una ideología propia al grupo de caballeros, la *ideología caballeresca*, realización del esquema ideológico de las tres órdenes del feudalismo⁵⁷.

Los eclesiásticos ofrecían una ideología caballeresca basada en su propia concepción de sociedad. A pesar de matizaciones diver-

⁵³ Véase J. Le Goff, "Realidades sociais e códigos ideológicos no início do século XIII: um *exemplum* de Jacques de Vitry sobre os torneios", en Id., *O Imaginário Medieval*, Editorial Estampa, Lisboa, 1994, 267-279.

⁵⁴ Véase B. W. Tuchman, *Um Espelho Distante. O terrível século XIV*, 205-213.

⁵⁵ Compárese G. Duby, *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, Editorial Estampa, Lisboa, 1982, 21.

⁵⁶ Véase G. Duby, "História social e ideologias das sociedades", en J. Le Goff y P. Nora (eds.), *História: Novos Problemas*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1995.

⁵⁷ Véase G. Duby, "História social e ideologias das sociedades", 144.

sas, percibo dos tendencias básicas de la actuación de la Iglesia sobre la caballería. La primera, más antigua y radical, pretendía la integración de la caballería en la institución eclesiástica. Hemos observado que su mayor representante fue San Bernardo, que justificaba la violencia de los caballeros templarios a través de una finalidad correcta:

“Mas los soldados de Cristo (los templarios) combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar el enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria [...] el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún”⁵⁸.

Es curioso el hecho de que Llull ignore completamente esta obra de San Bernardo –aunque el catalán trate del caballero secular, y el santo, del monje-caballero–⁵⁹. De cualquier modo, visto de forma retrospectiva en el conjunto de la caballería medieval, esta corriente de intervención eclesiástica demostró poca eficacia. A pesar de su ímpetu inicial, llevado a cabo a través de las órdenes militares (en Europa, principalmente con la expansión hacia el Este –*Drang nach Osten*– promovida por los caballeros teutónicos en la Prusia⁶⁰), ella fracasó definitivamente con la decadencia de estas mismas órdenes militares (templarios⁶¹, hospitalarios y teutónicos) y con la pérdida definitiva de la Tierra Santa en 1291⁶².

⁵⁸ Bernardo de Claraval, “Las glorias de la nueva milicia”, 503.

⁵⁹ Para una discusión sobre las dos obras, véase A. C. R. Oliver, “El *Llibre de l’Orde de Cavalleria* de Ramon Llull y el *De Laude Novae Militiae* de San Bernardo”, *Estudios Lulianos*, 1958 (2), 175-186.

⁶⁰ Véase K. Militzer, “O Papel da Ordem dos Cavaleiros Teutônicos na História Alemã e Européia”, *Humanas, Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, 1993 (1), 165-193.

⁶¹ Compárese M. Barber, *The Trial of the Templars*, University Press, Cambridge, 1991.

⁶² Véase H. Nicholson, *Templars, Hospitallers and Teutonic Knights. Images of the Military Orders, 1128-1291*, University Press, Leicester, 1995, 125-128.

La segunda línea ideológica, más moderada y de mayor alcance temporal, legitimaba la función de la caballería en la sociedad y reconocía su violencia, en determinadas condiciones, como el medio lícito para un fin. Por ejemplo, el papa Gregorio VII (1073-1085) pretendía someter la caballería a su programa de reforma, fundando una *militia Petri*⁶³.

Con todo, tal corriente ideológica deseaba controlar los caballeros por medio de una ética, atribuyendo a la caballería ideales, objetivos y normas de comportamiento –*sacralizando* el grupo con un ceremonial y la creación del concepto de *ordo*–. El *Libro de la orden de caballería* se inscribe en esta segunda tradición ideológica. Era su propuesta ofrecer una ideología caballeresca con el objetivo de formar un proyecto social coherente a través de cinco puntos: 1) Función, 2) Determinación de la posición social, 3) Construcción de un sistema ético, basado en la antítesis *virtud/vicio*, 4) Propuesta de mecanismos de reforma y 5) Ofrecimiento de un esquema tipológico imaginario⁶⁴. La principal finalidad de la obra era instruir los caballeros en las *virtudes* propias de la orden de caballería, tema que ahora paso a analizar.

9. La oposición *virtudes/vicios* en el *Libro de la orden de caballería*.

Llull desarrolla el tema *virtudes/vicios* prácticamente en todas sus obras, pues, como hemos observado, éste era uno de los cinco usos posibles de su Arte. En el *Libro de la orden de caballería*, trata del tema con el objetivo de *legitimar la orden caballeresca*, o,

⁶³ Para el papado de Gregório VII, véase E. Duffy, *Santos & Pecadores. História dos Papas*, Cosac & Naify Edições Ltda., São Paulo, 1998, 94-99.

⁶⁴ Véase A. Soler i Llopart, “El concepte de cavalleria al tractat. Els sus precdents”, en Ramon Llull, *Llibre de l'orde de cavalleria*, 47.

en sus palabras, “tornarla bien acostumbrada”⁶⁵. Ramon empieza, de este modo, con las *virtudes teologales y cardinales*:

“Todo caballero debe saber las siete *virtudes* que son raíz y principio de todas las buenas costumbres, y son sendas y caminos de la celestial gloria perdurable; de las cuales siete virtudes son las tres teologales y las cuatro cardinales. Las teologales son fe, esperanza, caridad. Las cardinales son justicia, prudencia, fortaleza y templanza”⁶⁶.

Virtud (*virtus*) deriva de *vir* (virilidad, vigor, hombre, masculinidad). El siglo XIII es considerado el tiempo de la *virtus* por excelencia, esto es, el tiempo de la *voluntad como potencia de la vida*. Para los filósofos medievales, el racionalismo debería ceder terreno al voluntarismo, pues pensábase el divino como un ser volitivo⁶⁷.

Por otro lado, conceptualmente, *virtud* significa fuerza, poder, eficacia en una cosa⁶⁸, algo merecedor de admiración, que haría de su portador una persona mejor, moral o intelectualmente⁶⁹. Desde Platón y Aristóteles, el concepto fue entendido, por el primero (*virtudes cardinales*), como una capacidad de realizar una tarea determinada⁷⁰, por el segundo (*virtudes morales* o «excelencia moral»), como un hábito racional, que tornaría al hombre bueno⁷¹.

⁶⁵ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, V, 1, 71.

⁶⁶ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, VI, 2, 81.

⁶⁷ Véase J. Bühler, *Vida y cultura en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, 96.

⁶⁸ Véase J. Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1982, 419.

⁶⁹ Véase S. Blackburn, *Dicionário Oxford de Filosofia*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1997, 405.

⁷⁰ Platón, *A República*, Fundação Calouste Gulbenkian, Porto, 1996, I, 353a, 49-50.

⁷¹ Véase Aristóteles, *Ética a Nicômanos*, Editora UnB, Brasília, 1992, II, 2, 1103b, 35-36 y II, 6, 1106b, 40.

Estas cuatro *virtudes cardinales* (*prudencia, justicia, fortaleza y templanza*) –puntos referenciales para la potencia del hombre– eran utilizadas por todos los pensadores medievales. Tomás de Aquino, todavía defendió el concepto de *virtud aristotélica* como una consecuencia de los hábitos humanos, aunque sobre todo como *perfección de la potencia* (capacidad de ser alguna cosa) llegada a su acto⁷².

Santo Tomás también aprovechó este sistema referencial para demostrar que sólo las *virtudes morales* podrían ser llamadas *cardinales*, pues exigirían la disciplina de los deseos (*rectitudo appetitus*), la *virtud perfecta* (S. Th., I-II, q. 52)⁷³. De hecho, ésta es la base de todas las citaciones medievales posteriores sobre las *virtudes cardinales*, inclusive Ramon Llull, que se vale principalmente de la idea de *virtud* como hábito.

Por otro lado, las *virtudes teologales*. Ellas se encuentran en San Pablo (ca. 10-66 d. C.), en su *Primera Epístola a los Corintios*, escrita alrededor de los años 50-57 d. C. Al comentar el uso y la jerarquía de los *carismas* –uno de los problemas cruciales del cristianismo primitivo– San Pablo trata de la importancia de la caridad (“Aún cuando yo hablara todas las lenguas de los hombres, y el lenguaje de los ángeles, si no tuviera caridad, vengo a ser como un bronce que suena, o una campana que tañe”⁷⁴).

En el final de este pasaje, San Pablo habla de las *tres virtudes teologales*: *fe, esperanza y caridad*, siendo la *caridad* –en el sentido griego de *ágape*, un amor de deleite, que quiere el bien del prójimo, sin fronteras, que busca la paz en el sentido más puro, el amor que es la propia naturaleza de Dios– la mayor de ellas⁷⁵. Siempre junto a esas *virtudes*, está el pensamiento en Dios. Estos

⁷² Compárese Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Livraria Sulina Editora, Porto Alegre, 1980, vol. III, Ia, IIae, q. 55.

⁷³ Véase N. Abbagnano, *Historia da Filosofia*, Editorial Presença, Lisboa, 1984, vol. III, 117.

⁷⁴ *Bíblia de Jerusalén*, Edições Paulinas, São Paulo, 1991, Cor. 13, 1, 2164.

⁷⁵ Compárese *Bíblia de Jerusalén*, Cor. 13, 13, 2166.

atributos (*imperativos*) deberían ser encadenados. También para Ramon Llull las *virtudes* deberían ser activas: a través de su acción, de su práctica social, la orden de los caballeros sería reconocida por el resto del cuerpo social.

Lo que interesa resaltar en la ética luliana es su construcción por medio de contrarios. Sería, exactamente, una *ética de polaridad*: los principios de concordancia y contrariedad, de perfección e imperfección, cuya explicación puede encontrarse en el sustrato ideológico de la época. Los pensadores medievales pensaban sus ideas en términos dualistas; el siglo XIII realizó un esfuerzo intelectual de *síntesis de contrarios*⁷⁶.

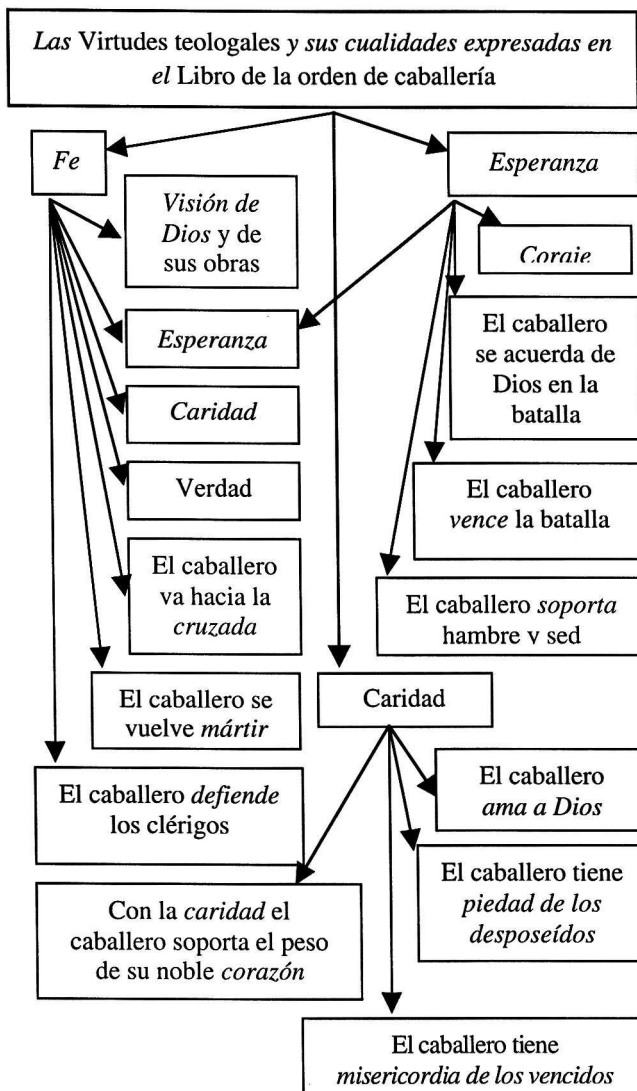
Esta polaridad está expresada en el capítulo VI del *Libro de la orden de caballería*⁷⁷: *virtudes teologales* (*fe, esperanza y caridad*), *virtudes cardinales* (*justicia, prudencia, fortaleza y templanza*) y los *vicios*, o siete pecados capitales (*gula, lujuria, avaricia, pereza, soberbia, envidia e ira*).

La *fe* es el cimiento del caballero: de ella derivan la *esperanza* y la *caridad*. Siete son las cualidades que derivan de la *fe*, cuatro de la *esperanza*, cuatro de la *caridad* (ver cuadro 1 de la página siguiente):

⁷⁶ Véase R. Lopez, *O nascimento da Europa*, Edições Cosmos, Lisboa, 1965, 359.

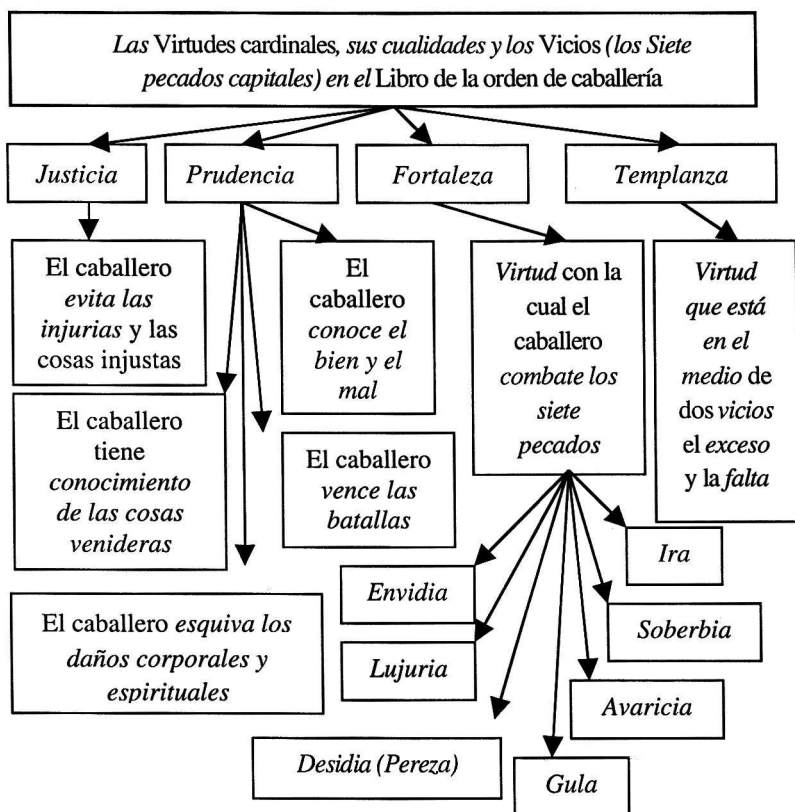
⁷⁷ Véase Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, VI, 89-107.

Cuadro 1



Para Llull, el caballero adquiere todas las *virtudes teologales*, necesarias y fundamentales para su oficio, mediante la fe. Y de todas las cualidades derivativas de la fe, las dos obligaciones más importantes para el caballero del siglo XIII eran: la peregrinación a la Tierra Santa y la lucha en la cruzada. De la fe derivan también las otras dos *virtudes teologales* (*caridad* y *esperanza*), lo que hace que el sistema luliano sea entrelazado por un profundo sentido unitario. Ese mismo entrelazamiento se da con las *virtudes cardinales* y los *vicios* que ellas combaten:

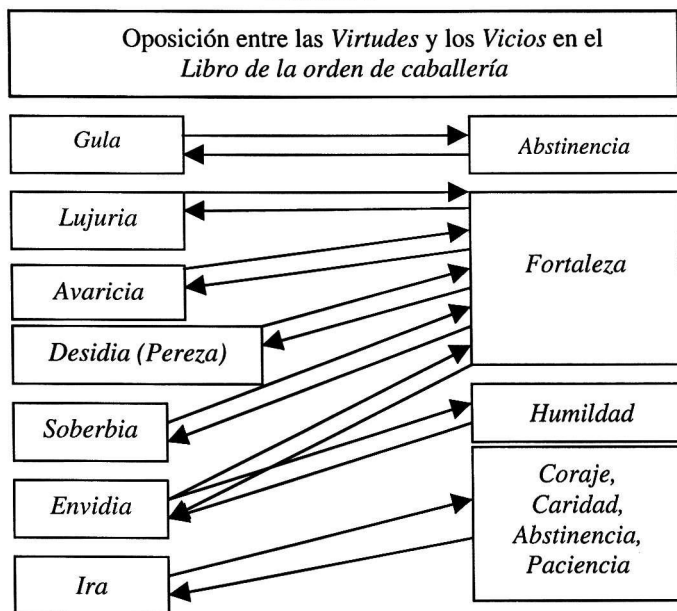
Cuadro 2



Por medio de la *justicia*, el caballero posee el conocimiento del mal y la posibilidad de evitar las injurias. La *justicia* sirve al caballero en su día a día, no en el combate. Y la *prudencia* es la *virtud* necesaria en la guerra. Con ella, el caballero conoce los presagios, el bien y el mal, se esquivo de los golpes y vence las batallas. Con la *templanza*, el caballero vive en la perfección filosófica, sin excesos ni faltas. Aunque es con la *fortaleza* que el caballero combate todos los *vicios*, los siete pecados que pueden llevarlo a los caminos del Infierno, “[...] carreras por las cuales se va a los infernales tormentos que no tienen fin”⁷⁸.

En el mismo capítulo, Llull todavía opone directamente las *virtudes* a los *vicios*, alterando un poco la relación de arriba y creando una serie de binomios contrarios:

Cuadro 3



⁷⁸ Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, VI, 95.

De todas las *virtudes*, la *fortaleza* es la más necesaria al caballero, pues con ella combate la *lujuria*, la *avaricia*, la *pereza*, la *soberbia* y la *envidia*, pecados mortales que probablemente asolaban a la caballería de la época. En la descripción de todos los *vicios*, Llull da ejemplos de cómo los caballeros eran tentados. Por ejemplo, por causa de su riqueza, necesaria a su oficio⁷⁹, la *soberbia* tentaba al caballero, montado en su gran caballo, guarnecido con todas sus armas. Él sólo tenía fuerzas para combatirla a través de la *fortaleza* y la *humildad*, que le recordarían la razón por la cual era caballero⁸⁰.

Así, a través de series de binomios contrarios, sometidos a una ley de formación, el sistema luliano de *virtudes* y *vicios* formaba un todo unitario. Su objetivo era reproducir en el ser humano la imagen de la Divinidad, traduciendo las dignidades divinas en las *virtudes humanas*⁸¹. Esta unidad del sistema luliano de *virtudes* se basaba en dos polos: el *amor* (las *virtudes*, intención final del hombre) y el *pecado* (los *vicios*, fuerza que desvía la intención final por la cual cada hombre fue creado)⁸².

Lo más importante es que, para Ramon Llull, a través del conocimiento de las *virtudes*, razonándolas, nuestra inteligencia se eleva hacia Dios⁸³. Con ese conocimiento, el caballero vivirá de acuerdo con la nobleza de su oficio: mantener, defender y multiplicar la fe católica, regir las tierras y gentes “por el pavor”, las villas y las ciudades, defender a su señor, proteger las viudas, huérfanos y desposeídos, hacer justicia, defender los caminos y labradores, cabalgar, cazar, esgrimir, justar y hacer tablas redondas⁸⁴.

⁷⁹ Véase Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, III, 16, 59.

⁸⁰ Véase Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, VI, 14, 89.

⁸¹ Compárese S. Trías Mercant, “La ética luliana (de las virtudes) en el *Fèlix de les Meravelles* (I)”, *Estudios Lulianos*, 1969 (13), 113-132, esp. 119-121.

⁸² Véase S. Trías Mercant, “La ética luliana (de las virtudes) en el *Fèlix de les Meravelles* (II)”, *Estudios Lulianos*, 1970 (14), 133-152, esp. 135.

⁸³ Véase L. Eijo Garay, “Las dignidades lulianas”, *Estudios Lulianos*, 1974 (18), 25.

⁸⁴ Véase Ramon Llull, *Libro de la orden de caballería*, II, 23-51.

La propuesta utópica del *Libro de la orden de caballería* nunca pudo realizarse. El siglo XIV, con el fortalecimiento de las monarquías europeas, la Guerra de los Cien Años y la Gran Peste, vio el fin de todos los proyectos caballerescos y de los sueños de armonía del sistema feudal basado en el conocimiento de las *virtudes* y *vicios* creados por los clérigos –y pensadores como Ramon Llull–. Terminaba la Edad Media⁸⁵. En verdad, este tratado, además de ser un *proyecto civilizador cristiano*, es un registro tardío de un ideal, el *ideal caballeresco*, un sueño en la mayor parte de las veces rebajado por los hombres de ese entonces.

⁸⁵ El siglo XIV como límite cronológico para la Edad Media es defendido por G. Duby en la *Idade Média en la França*.



LA HUELLA DE LA DOCTRINA DE LA PLURALIDAD DE FORMAS EN LA CONFIGURACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA INDIVIDUACIÓN DE RAMON LLULL¹

PAULO FAITANIN

1. Introducción.

Uno de los temas más importantes de la metafísica medieval, respecto de la constitución del ser individual, es la doctrina de la pluralidad de formas sustanciales. Algunos autores, como Alberto Magno y Tomás de Aquino la criticaron en diversas ocasiones y en distintos contextos de sus obras. Otros autores, sobre todo algunos pensadores de la Escuela Franciscana, adoptaron la tesis de la pluralidad de formas para fundamentar la estructura metafísica del ser individual. Entre los que adoptan tal doctrina, contamos a Ramon Llull.

Nuestra intención en este estudio es demostrar que en Llull la doctrina de la pluralidad de formas se encuentra presente en su filosofía bajo la idea de la pluralidad de causas, en cuanto esa fundamenta la unidad e individualidad de la sustancia. Para comprobar nuestra hipótesis, expondremos brevemente la doctrina de la pluralidad de las formas en algunos autores, apuntando la dificultad de explicar la unidad de la sustancia por medio de la pluralidad de causas formales. Y acto seguido, presentaremos tal doctrina en Llull.

¹ Este estudio no hubiera sido posible sin la ayuda, sugerencias y correcciones de dos grandes amigos expertos en Llull: E. Jaulent y J. Higuera, a quienes dedico este artículo.

2. El estado de la cuestión antes de Llull: *pluralidad de formas y unidad*.

Alejandro de Hales (1170-1245), en su *Summa Theologica*, admite la pluralidad de formas sustanciales para la constitución del individuo al sostener que el término de la creación es la cosa compuesta de materia y forma², y que todas las sustancias creadas son compuestas de materia y forma. E incluso admite que el alma sea compuesta de materia y forma³. En este sentido, la unidad de la sustancia supone una pluralidad de formas, ya que el alma misma, siendo forma, se compondría de materia y forma.

Juan de La Rochelle (1200-1245), aunque rechaza el hilemorfismo universal profesado por su maestro⁴, admite, también, la doctrina de la pluralidad de formas. El problema podría ser expuesto del siguiente modo: ¿qué forma sustancial del objeto conocido se refiere a la esencia de la cosa y fundamentaría el conocimiento intelectual, en cuanto operación de una potencia intelectual que considera lo inmaterial y lo abstracto? Si son muchas formas, ha-

² Véase Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, 6 vols., Quaracchi, 1924-1979, vol. II, lib. II, no. 51, 60-61.

³ Véase Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, vol. II, lib. II, no. 328, 399 solutio.

⁴ Véase Juan de La Rochelle, *Summa de anima*, ed. Th. Domenichelli, Prato, 1882, lib. I, no. 13, 120: "Alio modo dicuntur partes essentielles materia et forma, et hae partes solum inveniuntur in illis quae a Deo sunt de aliquo, non autem in his quae a Deo sunt de nihilo [...] Dicendum ergo est quod spiritualia, ut anima spiritualis, compositionem habent ex partibus essentialibus, quae partes sunt «quod est» et «quo est», quae sunt a Deo de nihilo et non habent compositionem quae est ex materia et forma". Se recomienda tener en cuenta el siguiente artículo para un análisis más histórica del problema del hilemorfismo con relación al pensamiento de Alejandro de Hales, Guillermo de Alvernia y Juan de La Rochelle: D. O. Lottin, "La composition hylémorphique des substances spirituelles", *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1932 (34), 21-41.

bría que saber cuál significaría la esencia de la cosa⁵. Si la pluralidad de formas sustanciales crea dificultades respecto al fundamento del conocimiento inteligible, no es menos cierto que lo crea, también, en la concepción de la unidad sustancial⁶.

El problema consiste en que cada entidad espiritual, sea un ángel o un alma humana, tiene su forma sustancial; pero el ángel no se compondrá de nada; el alma humana, en cambio, sí, porque se unirá al cuerpo⁷, que también tiene su propia forma, por ello hay dos formas sustanciales en la constitución de la persona humana. Eso justifica las palabras de G. M. Manser que en su momento

⁵ En un momento de su exposición, Juan de La Rochelle señala que la forma abstraída es la *verissima apprehensio* de la forma, pero no aclara cuál sea tal forma. Creemos que se trata de la forma específica, es decir, la *forma humana* —en el caso de que el conocido sea un ser humano— que él había mencionado en otros lugares, véase Juan de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. P. Michaud-Quantin, París, 1964, lib. II, cap. XVI, nos. 530-533, 84: “Aliquando enim fit abstractio a materia, non sine dispositionibus materialibus vel aliquibus earum, sicut in sensu et ymaginatione et estimatione; aliquando vero fit abstractio a materia et ab omnibus conditionibus materiae, ut in abstractione intellectiva, et tunc est apprehensio verissima formae”.

⁶ Tanto para la gnoseología como para la ontología, la principal cuestión es saber de qué modo se mantiene la unidad sustancial, una vez admitida varias formas sustanciales en la estructura ontológica de la sustancia. Si para la gnoseología el problema es saber por cuál forma conocida identificaríamos la esencia de la cosa, para la ontología el problema reside en saber por cuál forma existiría la sustancia. Véase D. A. Callus, “The Problem of Plurality of Forms in the Thirteenth Century. The Thomist Innovation”, en *L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès international de philosophie médiévale*, Nauwelaerts, Louvain/París, 1960, 577-585.

⁷ Véase Juan de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, lib. I, cap. I, nos. 110-118, 56: “Ad cuius evidentiam notandum, quod substantia creata quaedam est spiritus et non anima ut angelus, quaedam anima et non spiritus ut anima sensibilis in brutis et vegetabilis in plantis, quaedam anima et spiritus ut anima rationalis, spiritus per naturam rationalem per quam est separabilis a corpore et separata manet ut angelus, anima vero per naturam unibilitatis cum corpore, per quam corpora animando vivificat, quaedam autem substantia nec est spiritus nec anima ut quaeque alia creatura”.

señaló que difícilmente se encontrará un agustiniano que no haya defendido consciente o semiconscientemente la *forma corporeitatis*⁸. Una es la forma humana, que es de la especie y otra la *forma corporeitatis*, que es del género. Eso, en otras palabras, se traduce así: forma humana + *forma corporeitatis* del cuerpo = individuo humano⁹.

Según Juan de La Rochelle, la forma humana en cuestión no es individual, sino universal¹⁰, por lo que convendría saber si, en este caso, ella misma se individualaría o si sería la conjunción con otra forma particular lo que la haría existir individualmente. Parece que Juan interpreta del siguiente modo: hay una forma universal, que es comunicable a todos los individuos humanos, pero hay a la vez una forma de corporeidad que también es universal y comunicable a todos los cuerpos individuales. Ambas son universales y comunicables. Una daría la naturaleza de la especie y otra la del género. Una especie de forma humana universal y otra de cuerpo universal.

Pese a lo anterior, según el mismo autor, la materia y sus condiciones materiales¹¹ serían la razón por la que estas formas se individualarían. Pues se daría la determinación de un espacio, lugar y tiempo a través de los accidentes que caen sobre la sustancia –en

⁸ Véase G. M. Manser, *La Esencia del Tomismo*, trad. V. G. Yebra, Vives, Madrid, 1953, 187.

⁹ Sobre la pluralidad de formas véase Juan de La Rochelle, *Summa de anima*, lib. I, 37.

¹⁰ Compárese Juan de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, lib. II, cap. XVI, nos. 533-535, 84-85: “[...] forma humana substantia et natura est in qua conveniunt omnia singularia speciei hominis equaliter, cuius est una diffinitio”.

¹¹ Véase Juan de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, lib. II, cap. XVI, nos. 535-542, 85: “Sed quia accidit esse in hoc singulari vel in illo, ideo multiplicata est, hoc autem non est ex natura sui: Si autem ex natura humana esset, unde deberet multiplicari, tunc non praedicaretur homo nisi de uno aliquo numero; nam si humanitas esset ex hoc, quod est humanitas Petri, tunc humanitas non esset alicuius alterius. Relinquitur igitur quia accidit humanitati ex materia iste modus multiplicationis et divisionis, quod est in singularibus”.

especial por la cantidad¹², porque la figura del cuerpo es determinada por la cantidad¹³—.

Roger Bacon (1210-1292) admite no sólo la pluralidad de formas, sino también el hilemorfismo universal, establecido según series paralelas de materias y formas¹⁴, por las que se iría de lo más universal a lo más particular, cuyo último escalón es el ente singular¹⁵. En última instancia, serían las dos últimas dobles paralelas de materia y forma menos comunes las que individuarían la sustancia¹⁶. Aunque admita la materia como lo que individúa la sustancia¹⁷, mantiene la doctrina de la pluralidad de formas. Y eso tiene que ver con su intento de establecer una base del vínculo universal-singular, a partir de las doctrinas naturales tomando como punto central del vínculo la materia como causa eficiente de la individuación¹⁸.

¹² Véase Juan de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, lib. II, cap. XVI, nos. 542-552, 85: “Accidunt etiam ei alia praeter haec, quia, cum fuerit in materia, acquiritur ei aliquis modus quantitatis, qualitatis, situs et ubi, quae omnia abstracta sunt a natura ipsius. Si enim humanitas, ex hoc quod humanitas, determinaret sibi huiusmodi accidentia, tunc oporteret unumquemque hominem convenire cum altero in huiusmodi accidentibus, cum conveniant in ipsa humanitate inquantum huiusmodi; essent enim eiusdem quantitatis, qualitatis etc. [...] Relinquitur igitur quod forma humana non habet ex sua essentia huiusmodi accidentia, sed ista ei accidunt propter comparisonem ipsius ad materiam. Cum ergo sic apprehenditur, verissima est ipsius formae apprehensio”.

¹³ Véase Juan de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, lib. I, cap. VI, nos. 268-272, 61.

¹⁴ J. H. Bridges presenta un gráfico muy ilustrativo de este paralelismo en la introducción del *Opus maius* de Roger Bacon: *Opus maius*, ed. J. H. Bridges, 3 vols., Oxford, 1900, reimpr. Minerva, Frankfurt, 1964, vol. I, xl-xli.

¹⁵ Manser señaló que esto fue influjo del *Fons vitae* de Ibn Gabirol: G. M. Manser, *La Esencia del Tomismo*, 739.

¹⁶ Véase Cl. Baeumker, *Roger Bacons Naturphilosophie*, Münster, 1916, 49.

¹⁷ Véase Roger Bacon, *Communia naturalium*, en Id., *Opera hactenus inedita*, ed. R. Steele y F. M. Delrome, 16 vols., Oxford, 1905-1940, vol. II, cap. 10, 99.

¹⁸ Véase Roger Bacon, *Quaestiones*, en Id., *Opera hactenus inedita*, vol. X, 243.

En la materia residen los principios sobre los cuales se explica y fundamenta que el universal se halla y se constituya en el singular mismo. Pero hay que tener en cuenta que Roger Bacon no quiere con eso decir que el singular sería la razón de la individuación del universal, sino que la materia lo sería, porque a partir de ella se explica cómo la sustancia es singular y cómo el universal se encuentra en el singular. En este sentido sólo existiría el singular¹⁹.

San Buenaventura (1221-1274), tal como sus antecesores, acepta el hilemorfismo universal. Según sostiene, a la excepción de Dios que es acto puro²⁰: “nulla substantia per se existens, sive corporalis sive spiritualis, est pure forma nisi solus Deus”²¹, por lo que los ángeles son compuestos de materia y forma²², e incluso, el alma humana:

“si bien el alma racional humana está compuesta de materia y forma, no obstante, aspira a la perfección de la naturaleza corporal, así como también el cuerpo humano está compuesto de forma y materia, y, sin embargo, aspira a recibir el alma”²³.

Pero la diferencia respecto a sus antecesores es que San Buenaventura tuvo conciencia de la importancia de este tema, hasta el

¹⁹ Véase Roger Bacon, *Communia naturalium*, cap. 10, 105-106.

²⁰ Véase San Buenaventura, *De mysterio Trinitatis*, en Id., *Opera omnia*, 10 vols., Quaracchi, 1882-1902, vol. V, q. 4, art. 1; *In I Sent.*, en Id., *Opera omnia*, vol. I, 8, 2, 1, 2 y *In II Sent.*, en Id., *Opera omnia*, vol. II, 3, 1, 2, 3.

²¹ San Buenaventura, *In II Sent.*, 23, 2, 1.

²² Véase San Buenaventura, *In II Sent.*, 3, 1, 1, 1: “Et ideo illa positio videtur mihi verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma”; Id., “Non video causam nec rationem quomodo defendi potest quin substantia angeli sit composita ex diversis naturis, et essentia omnis creaturae per se entis; et si composita ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum actualis et possibilis, et ita materiae et formae”.

²³ San Buenaventura, *In II Sent.*, 17, 1, 2: “licet autem anima humana rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam, sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam”.

punto de subrayar que acerca de la *quaestio de individuatione* se generaron muchas contiendas entre los filósofos²⁴.

Por el hecho de aceptar la composición en el alma humana, la identifica a «hoc aliquid»²⁵ y añade que la distinción individual que proviene de la existencia de la forma es a causa de la conjunción con la materia²⁶, por la que la forma tendrá posición en un lugar y en un tiempo²⁷. En todas las criaturas se manifiesta a través de la composición de materia y forma el vestigio de la Trinidad²⁸. Como consecuencia de la aceptación de esta doctrina, acepta también la doctrina de pluralidad de formas en la constitución de la sustancia²⁹.

El hilemorfismo profesado de esta manera, determina el modo de concebir la individualidad de las sustancias corpóreas. En este sentido, San Buenaventura es más claro y objetivo que sus antecesores³⁰. El no vacila en afirmar que la individuación de los entes se subordinaría a esta relación de materia y forma: “individuatō con-surgit ex actuali coniunctione materiae cum forma”³¹.

Mateo de Aquasparta (1235/40-1302), fiel a su maestro, opina que la distinción de esencia y existencia es verbal, calificándola de

²⁴ Véase San Buenaventura, *In II Sent.*, 3, 1, 2, 3.

²⁵ Véase San Buenaventura, *In II Sent.*, 17, 1, 2: “Anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se fundamentum suae existētiaē: et principium materiale a quo habet existere, et formale a quo habet esse”.

²⁶ Véase San Buenaventura, *In II Sent.*, 3, 1, 2, 2, resp.

²⁷ Véase San Buenaventura, *In II Sent.*, 3, 1, 2, 3, resp.

²⁸ Véase San Buenaventura, *In Haexaem.*, en Id., *Opera omnia*, vol. II, lib. II, 23-24.

²⁹ Véase San Buenaventura, *In II Sent.*, 14, 2, 2, 1; *In Haexaem.*, lib. II, 2.

³⁰ Comparado con los planteamientos de Juan de La Rochelle y de Roger Bacon, el de San Buenaventura es más objetivo y claro, e incluso, más lógico, porque fundamenta la estructura individual de la sustancia apoyándose en los mismos principios que constituyen todo el universo creado y compuesto: la materia y la forma, estableciendo funciones ontológicas para cada uno de los principios.

³¹ San Buenaventura, *In II Sent.*, 3, 1, 2, 3, con.

frívola³². Eso es la consecuencia más radical de la aceptación del hilemorfismo universal y de la pluralidad de formas³³, de las cuales –según parece opinar– provendría la individuación de la sustancia³⁴. Esta postura tuvo posteriormente cierta trascendencia entre los precursores del pensamiento de Juan Duns Scotus, porque establecería cierta primacía a la forma, sobre la cual se basaría todo el principio de distinción.

Juan Peckham (1235-1292) critica a Tomás, al creer que éste fuera defensor de la doctrina de la pluralidad de formas, cuando de hecho, fue él que más insistió, de modo vehemente, en la tesis de la unidad de la forma sustancial³⁵. Es interesante notar que acontece aquí una cierta inversión de valores, ya que los más destacados defensores de la doctrina de pluralidad de formas habían sido los maestros de Peckham, en tanto que Peckham acusa al Aquinate –sin duda el más grande defensor de la unidad sustancial– de ser partidario de tal doctrina³⁶. Esta oposición se quedó registrada en

³² Véase Mateo de Aquasparta, *In II Sent.*, Quaracchi, 1903, 3, 1,1.

³³ Como introducción histórico-crítica al problema acerca de la pluralidad de formas respecto a la ulterior innovación y postura del Aquinate frente a este tema, recomendamos la lectura de los siguientes textos de B. C. Bazán, “Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l’âme”, *Revue philosophique de Louvain*, 1969 (67), 30-73; D. A. Callus, “The Problem of Plurality of Forms in the Thirteenth Century. The Thomist Innovation”, 577-585.

³⁴ Véase Mateo de Aquasparta, *Quaestiones de anima*, ed. R. Zavalloni, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1951, lib. XIII, q. 6, 199-210.

³⁵ Véase *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle y Ae. Châtelain, vol. I, París, 1889, nos. 624, 626, 634.

³⁶ Hay una vasta literatura que expone históricamente este debate: R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1951, 213-242; *Chartularium Universitatis Parisiensis*, nos. 543, 558; F. Ehrle, “John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 1889 (13), 172; Id., “Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913 (37), 266-318; P. Mandonnet, “Premiers

los *Quodlibetales* que aparecieron en la segunda estancia del Aquinate en París, justo en la época en que iniciaba las oposiciones (1269-1271)³⁷.

Guillermo de la Mare (ca. 1285-1298), en su *Correctorium Fratris Thomae*, por haber seguido la equivocada doctrina de Peckham, piensa estar «corrigiendo» a Tomás, respecto de la doctrina de la pluralidad de formas³⁸. Entre tales correcciones destacamos las siguientes: “Quod angelus non est compositus ex materia et forma” (*S. Th.*, I, q. 50, a. 2, con.); “Quod anima non est composita ex materia et forma” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5, con.); “Quod in homine est tantum una forma substantialis” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 3, resp.); “Quod anima non est composita ex materia et forma” (*In q. de anima*, 14). No obstante, Roger Marston (†1303) admite, claramente, la doctrina de la pluralidad de formas, según la gradación de las mismas, como condición y causa de la unidad sustancial³⁹.

travaux de polémique thomiste”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913 (7), 46-70; P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: I, Le Correctorium Corruptorii «Quare»*, vol. I, Le Saulchoir, Kain, 1927; vol. II, Vrin, París, 1956.

³⁷ Sobre las contestaciones tomistas véanse los siguientes *Quodlibetos*; véase *S. Thomae Aquinatis Quodl.*, ed. R. Spiazzi, Marietti, Roma, 1949, I, q. 4, a. 1; XI, q. 5, a. único.

³⁸ Un esquema con todas las correcciones propuestas por Guillermo encontramos en P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: I, Le Correctorium Corruptorii «Quare»*, vol. I, 433. Véase también E.-H. Wéber, *Dialogue et dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Vrin, París, 1974, 502-503.

³⁹ Véase Roger Marston, *Quodlibet*, ed. R. Zavalloni, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1951, II, q. 22, 183: “dicit enim Philosophus in VIII *Metaphysicae* quod, licet omnia sint ex materia prima, tamen materia prima diversificatur in diversis secundum diversitatem formarum et ponit exempla multa de phlegmatibus, cholericis et aliis. Et hoc est quod dicit Commentator ibidem quod cum fuerit materia una et motor unus, de necessitate generatum erit unum, quemadmodum si materia fuerit diversa et motor diversus, generata erunt diversa; quando autem materia fuerit una, generata possunt esse diversa propter diversitatem moventium [...] necesse est quod sicut forma nobiliatur et mag-

Ricardo de Mediavilla (1249-1300/8), *De gradu formarum*⁴⁰, expresa su máxima adhesión a la doctrina de la pluralidad de formas, donde sostiene que la individuación provendría del asentamiento de los grados de formas⁴¹. Un texto clave en el que subraya que es la forma que individúa es el siguiente:

“la materia [...] debe decirse numéricamente una, cuando se entiende bajo la forma individual: ya que, así como no está en ningún género y en ninguna especie, a no ser por reducción, así tampoco no es numéricamente una, a no ser por reducción, a saber, en cuanto está en lo compuesto, el cual es numéricamente uno”⁴².

nificatur, sic et oportet materiam substantialiter transmutari et non solummodo accidentaliter: si enim accidentia materiam disponerent, dispositione quae est necessitas ad introductionem formae substantialis, essent causa adhaerentiae materiae et formae et ligamentum ipsarum ad invicem”. Sobre eso véase en É. Gilson, “Roger Marston: un cas d’augustinisme avicennisant”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1932 (8), 37-42. Véanse, también: *Quodlibet*, II, q. 22, 96. Véanse también E. Ferdinand, “The Grades of the Form According to Roger Marston OFM”, *Franziskanische Studien*, 1962 (44), 418-455; *Quodlibet*, I, q. 2, 11-12.

⁴⁰ Ricardo de Mediavilla, *De gradu formarum*, ed. R. Zavalloni, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1951, “Solutio: ad rationes philosophicas”, 140-154.

⁴¹ Lo mismo trató en sus comentarios a los libros de las *Sentencias: In IV Sent.*, Brescia, 1591, reimpr. Minerva, Frankfurt, 1963, lib. 2, dist. 12, art. 1, q. 9, ad 3: “materia non est in potentia ad recipiendum infinitas formas simul, sed bene est in potentia ad recipiendum successive formas infinitas, loquendo de infinito in actu permixto potentiae. Ex hac autem non potest concludi in essentia materiae infinitam, nisi secundum quid. In essentia autem habente actualitatem infinitam, sicut est divina essentia, est infinitas simpliciter, et ideo non valet haec consequentia, si Deus potest esse ubique propter suam infinitatem, quod similiter ipsa materia possit esse ubique tota”. Véase, también A. Pérez Estévez, *La Materia*, Ediluz, Maracaibo, 1998, 336-375.

⁴² Ricardo de Mediavilla, *In IV Sent.*, lib. 2, dist. 12, art. 1, q. 9, ad 7: “materia [...] debet dici una numero, cum intelligitur sub forma individuali: quia sicut non

Pedro de Juan Olivi (1248-1298), también adepto de la doctrina de la pluralidad de formas, afirma no menos claramente, que la razón última de la perfección y plenitud de la sustancia, está en la forma, en cuanto surge de la gradación de las mismas⁴³. Así pues, la individuación no acrecentaría nada a la esencia del ser individuado.

Su doctrina pone el ímpetu de la unidad de la sustancia en la forma total, que es la que confiere en última instancia la perfección y unidad a la sustancia: “forma simpliciter dicta potius significat formam totalem quam partem ipsius”⁴⁴. Esta característica de interpretar la forma como una capacidad penetrante, que entra, de modo íntimo, en la materia es su grande innovación respecto a sus antecesores⁴⁵. Y es esta forma total que ordena y perfecciona toda la materia y asimismo todo el compuesto.

est in genere nec specie nisi per reductionem, ita non est una numero nisi per reductionem, scilicet in quantum est in composito, quod est unum numero”.

⁴³ Véase Pedro de Juan Olivi, *Quaestiones in II Sent.*, ed. B. Jansen, 3 vols., Quaracchi/Grottaferrata, 1922-1926, vol. I, q. 50, ad 1: “Sicut ex omnibus partibus consurgit una forma completa, ita ex omnibus gradibus essendi consurgit unum esse completum”.

⁴⁴ Pedro de Juan Olivi, *Quaestiones in II Sent.*, q. 51; q. 50 ad 16: “Naturae enim formales frequenter non habent rationem formae, sed potius partis formalis; materia enim etsi possit capere plures partes formales, numquam tamen nisi unam formam totalem”.

⁴⁵ Véase Pedro de Juan Olivi, *Quaestiones in II Sent.*, q. 50 ad 6: “Forma enim, quanto completior et posterior adveniens, tanto magis est penetrativa capacitatis materiae et magis intrat intima eius, et ideo ipsa est omnium radicalis et alias quodam modo intra se continens sicut totum suas partes”.

3. Ramon Llull (1232-1316): la pluralidad de formas, la pluralidad de causas y la individuación de la sustancia.

a) Cuestiones preliminares.

En el apartado anterior, hemos expuesto una panorámica general de los autores que admitieron la pluralidad de formas y establecieron múltiples causas para la unidad de la sustancia, pues aceptaron los diversos *grados de formas* como la causa de la unidad y la individuación del singular sustancial. Nuestra intención fue poner de relieve que para aquellos autores la admisión de la pluralidad de formas constituye la sustancia y condiciona necesariamente la aceptación de varias causas o principios de individuación. Y si es cierto que algunos autores, como por ejemplo Bacon, hicieron hincapié en uno u otro principio para fundamentar la individualidad de la sustancia, es bien cierto también que la previa aceptación de la pluralidad de formas les conducía a la afirmación de una pluralidad de principios o causas de la unidad sustancial.

Tanto B. S. Jørgensen⁴⁶ como J. Gracia⁴⁷ han demostrado que para Ramon Llull, la individualidad de la sustancia debe ser analizada bajo el prisma de una pluralidad de causas. Siguiendo el argumento aristotélico, al que parece seguir también el propio Llull, sería conveniente concluir que donde hay pluralidad de formas, hay pluralidad de causas formales. Cabría preguntarse si Llull, al admitir una pluralidad de causas para explicar la estructura individual de la sustancia, estaría, como sus inmediatos antecesores, admitiendo la doctrina de la pluralidad de formas, pensadas dentro de su planteamiento lógico-metafísico, para fundamentar la unidad sustancial.

⁴⁶ B. S. Jørgensen, "Individuation und Individuationsprinzip im Schrifttum Raymond Lulls", *Estudios Lulianos*, 1977 (21), 5-34.

⁴⁷ J. J. E. Gracia y W. Park, "Llull y el principio de individuación", en *Studia Lullistica: Miscellanea in honorem Sebastiani Garcías Palou*, Palma (Mallorca), 1989, 35-46.

En cualquier caso, es indudable, tal y como viene señalando sucesivamente E. Jaulent, que la realidad considerada por Llull es analizada bajo la óptica del acto de ser⁴⁸. Por así decirlo, la doctrina del acto de ser, respecto del mundo, constituye los anteojos de Llull. No obstante, porque hay grados de ser, es lícito admitir que existan grados del acto de ser. Ahora bien, si es el acto de ser la causa del ser y los modos de ser de la sustancia, tantas serán las causas del ser y sus modos, cuantos sean los grados del acto de ser existentes en la realidad. Dentro de este orden, es posible sostener que los distintos grados de ser constituyen una pluralidad de causas.

Si nuestro argumento es cierto, se sigue de ello, que Llull al admitir la pluralidad de causas, implícitamente estaría aceptando la doctrina de la pluralidad de formas para explicar la unidad de la sustancia, ya que si es la forma –y no sólo la forma, sino también la materia– lo que, por ser acto, más se acerca al acto de ser, la pluralidad de causas, pensadas en este contexto, justificaría la tesis de que la pluralidad de causas para Llull, no es sino la pluralidad de formas re-pensada bajo la consideración de la doctrina del acto de ser. Doctrina de la que se tratará a continuación para luego relacionarla con la exposición que ha discurrido antes de este apartado.

b) Los actos del ser.

Encontramos a lo largo de la copiosa obra luliana la aceptación de la pluralidad de formas y de causas, como la gradación de las mismas. Dicha gradación no sólo se da por la perfección de las formas, sino por la facultad que éstas tienen de sustentar las opera-

⁴⁸ Sobre este tema, véanse E. Jaulent, “*Arbor Scientiae*: Inmanencia o trascendencia en el pensamiento luliano”, *Studia Lulliana*, 1998 (38), 27-49; Id., “O «Esse» na ética de Raimundo Lúlio”, *Veritas*, 1995 (40), 599-621; y Id., “A ampliação do tema do conhecimento em Raimundo Lúlio”, *Veritas*, 1998 (43), 623-642.

ciones de las sustancias singulares. Podría arriesgarse la hipótesis de que la diferencia entre Llull y la tradición anterior, respecto a la pluralidad de formas, radica en las operaciones que las formas realizan entre sí y en las sustancias. Precisemos a continuación dicha hipótesis.

Para Llull las formas primitivas son la *dignitates Dei*⁴⁹, son los atributos que pueden decirse del Ser primero. La Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad, y la Gloria son diferentes entre sí y concuerdan con el Ser primero⁵⁰. En la escala de las formas son los principios esenciales y superiores bajo los cuales se ordena la escala de los entes singulares. Como se ha dicho antes, tal supremacía en la escala de las formas no es suficiente para explicar la relación entre la unidad del ser y la multiplicidad de las sustancias. Por ello un primer principio como la Bondad tiene en sí un acto propio que le permite operar con los demás principios y con los entes singulares. Este acto propio lo describe Llull usando la imagen geométrica de una línea. Así como la línea tiene un principio, un transcurso y un término, el acto propio de las formas primeras tiene un iniciarse, un realizarse y un algo realizado. A estas tres instancias del acto propio de las formas primeras, Llull las llama: correlativos.

La doctrina de los correlativos representa para Llull la solución al problema de la comunicación entre la unidad del ser primero y la pluralidad de las sustancias. Así la Bondad que posee en su acto propio: el bonificativo, el bonificar y el bonificable⁵¹, puede ser participada por los entes singulares. Para las formas primeras los

⁴⁹ Véase J. J. E. Gracia y W. Park, "Llull y el principio de individuación", 41.

⁵⁰ Véase Raimundus Lullus, *Liber de divina existentia et agentia*, ROL VIII, 113: "Deus est etiam bonitas optima, magnitudo maxima, etc., et e converso, mutando subiectum in praedicatum. Talis autem conversio atque praedicatio in nullo alio ente nisi in solo Deo inveniri potest".

⁵¹ Estos neologismos lulianos, característicos de su doctrina de los correlativos, se refieren al sujeto del acto de conferir bondad, al acto mismo de conferir bondad y a su objeto, respectivamente.

correlativos son la misma unidad, para las sustancias que transcurren en el orden del tiempo los correlativos son sucesivos.

Los correlativos son ante todo una analogía entre los actos de Dios, de las formas primeras, y las operaciones de los singulares⁵². Cuando los correlativos se dicen de las formas primeras, por ejemplo: la Bondad es grandificable, la Verdad es bonificada, la Virtud es glorificable, se dice que la analogía es trascendental, pues se da entre las formas primeras. Si los correlativos se dicen de un singular, por ejemplo: La roca es bonificada, la analogía es proporcional, pues las operaciones del Ser primero se hallan mezcladas en la multiplicidad de las operaciones de los singulares y las superan. De ahí que Llull nombre a los actos de las formas primeras en las sustancias singulares como peregrinos, pues estos actos no residen en las sustancias, sino en el Ser primero⁵³. Estos actos peregrinos crean la gradación de las formas y las operaciones de cada singular, es el caso del hombre que no puede ser eternificable al ser finito, por tanto se dirá que tiene una duración limitada; lo que sí podrá decirse del ángel, pues su duración es ilimitada.

Con los correlativos Llull justifica la pluralidad de formas, la gradación de las mismas en los entes singulares y la noción que compone la esencia del singular en cada uno de sus actos. Ahora bien, lo anterior no impide a Llull aceptar un hilemorfismo universal, como también es aceptado por la tradición, gracias a que los actos de las formas primeras se hallan compuestos con los singulares. Lo compuesto hace que Llull explique la relación materia-for-

⁵² Véase Raimundus Lullus, *Liber de ente reali et rationis*, ROL XVI, 49: "Et sicut dictum est de bonitate, ita dici potest de magnitudine etc., sicut quando dicitur: Magnitudo est bona, magnitudo est durabilis etc. Tales species sic constitutae sunt entia realia, et sunt entia rationis; quia si non essent realia, principia innata non essent contracta neque mixta, et perderetur participatio et compositio eorum in naturalibus, et per consequens motus, et perderetur medium existens inter genus et individuum; quod est impossibile".

⁵³ Véase E. Jaulent, "A filosofia do ato de ser e Raimundo Lúlio", *Veritas*, 1997 (42), 645: "Sob a ótica dos correlativos, as essências, sustentadas pelos atos próprios de ser, revelam-se claramente como modos e graus da perfeição de Ser".

ma y luego intente resolver la composición sustancial con los mismos correlativos. Veamos la explicación que da Llull a la composición sustancial.

c) Análisis de la doctrina de las sustancias individuales en Llull.

Un primer argumento a favor de nuestra tesis es la evidencia de que la individuación se da por la gradación de las formas y de sus actos, por lo que la individuación se daría en diversos niveles y de una manera progresiva, culminando, como bien subrayaron en su momento J. Gracia y W. Park en los individuos que se encuentran inmediatamente bajo la especie⁵⁴. Para sostener esta postura, Lull admite que “sunt plures causae individuationis”⁵⁵, aunque tal como B. S. Jørgensen destacó en su artículo, sólo Dios sería, en última instancia, la razón de todas las diferencias individuales⁵⁶ al ser la razón de todas las operaciones.

Afirma Llull que “per coniunctionem materiae et formae fit individuum”⁵⁷. No obstante, cabe resaltar, que si para Llull es una la materia común de la cual se constituyen los individuos, no es una

⁵⁴ Véase J. J. E. Gracia y W. Park, “Llull y el principio de individuación”, 41.

⁵⁵ Raimundus Lullus, *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, MOG IV, 280-281: “[...] ad individuandum individuum habens numerum specificum requirantur plures causae et instrumenta, sicut materia, forma, efficiens, finis, differentia, concordantia, quantitas, etc., cum sine istis non possit fieri individuum [...] sunt plures causae individuationis praeter materiam, sine quibus individuum non posset esse, quia non haberet, de quo esset, nec per quod numerum specificum posset habere, nec in quo suus numerus posset existere et gubernari”.

⁵⁶ Véase B. S. Jørgensen, “Individuation und Individuationsprinzip im Schrifttum Raymund Lulls”, 6.

⁵⁷ Raimundus Lullus, *Liber contemplationis in Deum*, MOG IX, cap. 31, pars 14, 15 y 19, 66.

la forma de los individuos. Siendo Dios el creador de las formas, “formae individuorum non procederent ab una forma”, de ahí que “formam cuiuslibet individui creare ex nihilo”⁵⁸. Es preciso tener en cuenta que la regla de la unión de la materia con la forma es fundamento incluso para la formación del individuo angélico, puesto que Llull admite el hilemorfismo universal⁵⁹.

De hecho en las *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (q. 134), Llull enuncia que tenía muy presente la doctrina de la pluralidad de formas como causa de la individuación de la sustancia⁶⁰. Su respuesta es dada claramente en el siguiente pasaje: “ad individuandum individuum habens numerum specificus, requirantur plures causae et instrumenta, sicut materia, forma, efficiens, finis, differentia, concordantia, quantitas”⁶¹; y concluye diciendo que “sunt plures causae individuationis praeter materiam, sine quibus individuatum non posset esse”⁶². Comentando este pasaje, concluye acertadamente Gracia diciendo que “es a través de la forma que los principios del Arte entran en el proceso de individuación y es también a través de ella que los accidentes se añaden a la lista, pues ambos son principios formales”⁶³.

El siguiente pasaje confirma lo expuesto anteriormente:

⁵⁸ Raimundus Lullus, *Liber contemplationis in Deum*, MOG IX, cap. 31, pars 14, 15 y 19, 66.

⁵⁹ Véase Raimundus Lullus, *Liber demonstrationis seu mirandorum demonstrationum*, MOG II, 410.

⁶⁰ Véase Raimundus Lullus, *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, MOG IV, 151; *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam*, MOG III, 555: “1) Utrum forma universalis mediantibus suis principiis et suis subditis sit causa individuationis materiae? 2) Utrum mediantibus congregatione ex pluribus formis substantialibus producatur substantia individuationis materiae?”

⁶¹ Raimundus Lullus, *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 280-281.

⁶² Raimundus Lullus, *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 280-281.

⁶³ J. J. E. Gracia y W. Park, “Llull y el principio de individuación”, 40.

“[...] cuando los individuos se individuán en un número específico, entonces la forma y materia generales son causa de su individuación, y, por consecuencia, la forma específica y la materia generadora: así el hombre causa a su hijo derramando de sí mismo el semen compuesto de materia y forma, el cual deposita en la mujer para la persecución de su fin, a saber, que se siga un cuerpo humano; y para que haya cuerpo, concurren principios generadores generales y específicos, como la cantidad, la figura y otros accidentes, que pertenecen a la condición del cuerpo”⁶⁴.

Al tener claro que la individuación depende de las formas primeras unidas a la materia, lo que nos gustaría resolver es porqué Llull insiste en la multiplicidad de causas de la sustancia singular y cómo resuelve tal multiplicidad respecto de los individuos y la unidad del Ser primero. En el fragmento anterior la sustancia aparece como la unión de una *forma generalis* con una *materia generalis* que a su vez, y en consecuencia, generan una forma y materia particulares propias de una sustancia específica.

En el *Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto*, Llull muestra cuál es la multiplicidad que hay detrás de la relación sustancial. Usando los correlativos, dice que a la forma primera le corresponde la actividad de las dignidades divinas, es decir que de la Bondad tiene el bonificativo, de la Grandeza el grandificativo y así con las otras dignidades; a la materia primera le corresponde lo pasivo, así de la Bondad tiene el bonificable, de la Grandeza el grandificable. Sin embargo, la conexión de materia y forma no es posible sin el

⁶⁴ Raimundus Lullus, *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 280: “quando individua individuuntur in numero specifico, tunc forma generalis et materia generalis sunt causa individuationis eorum, et per consequens forma specifica et materia generantis: sicut vir, qui causat suum filium scindens a se ipso semen compositum ex materia et forma positum in foemina ratione finis, scilicet ut sequatur corpus hominis; et ut corpus sit, concurrunt principia generalia per principia specifica generantis, scilicet quantitas, figura et alia accidentia, quae sunt de conditione corporum”.

acto mismo, por lo tanto el bonificar, el grandificar y los demás actos son el vínculo sustancial entre materia y forma⁶⁵.

Llull expresa lo anterior, tomando sólo las terminaciones de los correlativos, así: “Et ex -tivo componitus forma elementativae, et ex -bilibus materia, et ex ipsis -are connexio eorum”⁶⁶. Esta fórmula puede ser aplicada a cualquier sustancia singular, aunque Llull la aplica a lo que él considera sustancias generales como los cuatro elementos, la imaginación o la memoria. Nuestro autor es capaz de prolongar la metafísica de los correlativos hacia la filosofía natural o la antropología filosófica; Llull consideraba que dicha aplicación llevaría a una Ciencia General; pero este no es por el momento nuestro asunto.

La multiplicidad de causas la encontramos en los correlativos de lo activo, lo pasivo y lo vinculante. Llull sigue a la tradición, en tanto que la forma es la que aporta la dinámica a la sustancia, al tener la iniciativa de la acción, y la materia la padece, aunque agrega un elemento adicional que es el acto mismo⁶⁷. Este acto es propio del Ser primero y de sus dignidades, de ahí que no sea erróneo decir que el responsable de la individuación es Dios, pero lo es por su acto de ser, no sólo por sus perfecciones.

La pluralidad de las causas y las formas viene a ser la unidad de los actos del ser que para el mundo y las sustancias se suceden en el tiempo de forma continua, por esta razón los correlativos son las nociones activas dentro de las formas activas inseparables de las sustancias.

⁶⁵ Véase Raimundus Lullus, *Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto*, ROL VIII, 25: “[...] quod compositum sit ex prima forma et ex prima materia; et ipsa prima forma est composita ex -tivis, ut puta ex bonificativo, magnificativo, durificativo etc.; et prima materia ex bonificabili, magnificabili, durificabili etc.; et quod ab utraque procedat generalis connexio formae et materiae, ut puta bonificare, magnificare, durificare etc.”

⁶⁶ Raimundus Lullus, *Liber de possibili et impossibili*, ROL VI, 424.

⁶⁷ Compárese Raimundus Lullus, *Principia philosophiae*, ROL XIX, 186: “Si forma est in materia activa, et materia est in forma passiva, oportet, quod forma sit in materia et materia in forma”.

Concluyendo esta breve exposición, podremos sostener, en primer lugar, que para Llull la individuación requiere la unidad de la acción de las formas y las causas en los actos del ser expresados por los correlativos, lo que corresponde en el mundo de los singulares a distintos niveles de individuación. En segundo lugar, esta pluralidad, conforme hemos visto, no es más que una pluralidad que se desenvuelve en los actos de las dignidades divinas; por lo que la doctrina de la pluralidad de formas se encuentra en la filosofía de Llull bajo la idea de la pluralidad correlativa de los actos de la Causa Primera.



EL *ARS BREVIS* DE RAMON LLULL: HOMBRE DE CIENCIA Y CIENCIA DEL HOMBRE¹

ALEXANDER FIDORA

1. El *Ars brevis* en la obra de Ramon Llull.

La producción literaria de Ramon Llull (1232-1316) en los diversos dominios de la medicina, el derecho, la pedagogía, la mística, la filosofía y, por supuesto, la teología, por mencionar tan sólo algunos, es impresionante ya tan sólo por su extensión. Así, los escritos que nos han sido legados del gran estudioso mallorquín superan en su totalidad el número de 250 obras que suman unas 27.000 páginas², escritas tanto en catalán como en latín (y, supuestamente, en árabe). Debe considerarse Ramon Llull, con esto, el mayor polígrafo del Medievo después de San Alberto Magno.

Los inicios de esta espléndida carrera literaria se remontan a mediados del siglo XIII cuando Llull servía al rey de Mallorca, Jaume II, primero como su preceptor y luego como senescal. En la corte real, Llull, entonces un joven galán, se abandonaba a la poesía trovadoresca para cortejar las damas de la nobleza. Aunque estos primeros ensayos literarios no se hayan conservado, sabemos de ellos a través de la *Vita coetanea*, la autobiografía que Llull

¹ Debo agradecer a A. M^a. Méndez Navarro la revisión lingüística del presente trabajo.

² Véase E. Colomer, *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Institut d'Estudis Catalans/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1997, 16.

dictó a un cartujano de Vauvert³. Ésta, además informa que fue una noche del año 1263, mientras Llull estaba en su cámara componiendo precisamente uno de estos cantos amorosos, cuando su vida daría un giro decisivo al aparecérsese Cristo crucificado. Dicha aparición se le volvió a repetir en las siguientes noches, hasta que Llull tomaría la siguiente resolución:

“[...] que nadie puede rendir un servicio mejor ni mayor a Cristo que dar por amor a él y por su honor su propia vida y alma. [...] Que él mismo tendría que redactar con el tiempo un libro, el mejor del mundo contra los errores de los infieles. [...] Que tendría que acudir al Papa y a los reyes y príncipes cristianos, para incitarles [...] a fundar monasterios a donde se enviarían personas religiosas selectas [...] para aprender la lengua de dichos sarracenos y de otros infieles [...]”⁴.

He aquí, pues, las tres metas que Llull establece para su vida: el martirio, la redacción del “mejor libro del mundo contra los errores de los infieles” y la fundación de *studia linguarum*, como años más tarde harían los hermanos predicadores, para aprender el idioma de los paganos. Es sabido que la segunda de estas metas, la conversión de los infieles, no mediante la espada, sino con la pluma, era para Llull, a diferencia de muchos autores medievales, no tan sólo un reto intelectual, sino una exigencia existencial. Porque sin duda

³ Esta obra, que es una de las fuentes principales sobre los datos de la vida del Beato, está publicada en el tomo número VIII de las ROL. Además de los datos extraíbles de esta autobiografía así como las indicaciones implícitas en las demás obras lulianas, resulta muy útil la nueva recopilación de documentos sobre Llull por parte de J. N. Hillgarth, *Diplomatari lul·lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.

⁴ ROL VIII, 274-276: “[...] quod melius sive maius servitium Christo facere nemo posset, quam pro amore et honore suo vitam et animam suam dare. [...] quod ipse facturus esset postea unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium. [...] quod iret ad papam, ad reges etiam et principes christianos, ad excitandum eos [...], quod constituerentur [...] monasteria, in quibus electae personae religiosae [...] ponerentur ad addiscendum praedictorum Saracenorum et aliorum infidelium lingua [...]”

alguna, Llull tuvo ocasión de convencerse de la necesidad política de una concordancia religiosa en su isla natal, Mallorca, que fue reconquistada por Jaume I en 1229, así como también del fracaso de la apologética tradicional de su tiempo. Ésta, basándose sobre todo en la exégesis de la Biblia, aún podía dar algún resultado en el discurso con los judíos, los cuales compartían al menos el Antiguo Testamento con los cristianos. En el caso de los musulmanes, sin embargo, era más difícil fijar un punto de partida común. Por tanto, si Llull quería escribir “el mejor libro del mundo contra los errores de los infieles”, se le planteaba la necesidad de escribir una obra misionera diferente a todas las que existían hasta entonces. Sin embargo, hasta que Llull pudo cumplir con esta meta, deberían transcurrir más de diez años, en los cuales se dedicó al estudio de la filosofía y de la lengua árabe, componiendo también un importante libro, el *Llibre de contemplació en Déu*, una obra de casi tres mil páginas⁵. Pero aún así, le faltaba la intuición clave de cómo confeccionar dicho libro contra los infieles, ya que el *know-how*, por así decirlo, para hacer este libro, no lo recibió hasta el año 1274 estando en el Puig de Randa, como informa de nuevo la *Vita coetanea*:

“En este [monte] le sucedió un día, cuando apenas había estado allí una semana, que el Señor repentinamente iluminó su mente, mientras que él estaba mirando atentamente el cielo, comunicándole de esta suerte la forma y la manera según la cual hacer el susodicho libro contra los errores de los infieles”⁶.

⁵ Como ha mostrado J. E. Rubio, ya en esta obra, aunque sea pre-Artista, es decir, anterior a la iluminación del Beato, se encuentran los conceptos básicos de lo que será el Arte luliana. Véase J. E. Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Valencia/Barcelona, 1997.

⁶ ROL VIII, 280: “In quo [monte], cum iam stetisset non plene per octo dies, accidit quadam die, dum ipse staret ibi caelos attente respiciens, quod subito Dominus illustravit mentem suam, dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium”.

A partir de esta iluminación a la cual Llull debe su sobrenombre *Doctor illuminatus* y por la cual recibe «forma» y «manera», es decir, el método del libro a redactar –que será el Arte–, la producción literaria de Llull ya no cesará. En el mismo año de su iluminación, aún acabará el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, o *Ars maior*, la primera obra de la llamada fase cuaternaria (1274-1289) que se caracteriza por basar el Arte en agrupaciones y múltiplos del número cuatro. A esta fase también hay que atribuir el *Ars demonstrativa*, las respectivas aplicaciones, como el *Ars iuris* y el *Ars compendiosa medicinae*, así como el importante diálogo interreligioso del *Llibre del gentil e dels tres savis* y el famoso *Blaquerna*, la primera novela burguesa de la cultura europea. Durante los años 1290-1308, Llull irá simplificando su Arte, empezando por el *Ars inventiva veritatis*, la obra que abre el ciclo de la etapa ternaria en la cual se reducen los principios a agrupaciones y múltiplos del número tres. A esta fase hay que añadir al menos el *Ars amativa*, la *Tabula generalis*, el *Arbor scientiae*⁷, los *Principia philosophiae*, la *Logica nova* y finalmente el *Ars generalis ultima*, su obra principal que será la expresión definitiva del “mejor libro del mundo contra los errores de los infieles”.

Ante una obra tan prolífica, además de políglota, se impone la necesidad de síntesis –necesidad que ya observó el mismo Llull, quien a pesar de apostrofarse ocasionalmente a sí mismo de *vir phantasticus*, era lo suficientemente realista para reparar en las limitaciones prácticas de sus lectores que no iban a examinar todas sus obras–. Atendiendo, pues, a estas limitaciones y para evitar que la posterioridad se forjase a su gusto un Llull manejable en formato de libro de bolsillo, nuestro autor mismo en 1308, justo antes de

⁷ Se señala aquí, por su importancia y actualidad, que acaba de ver la luz del día la edición crítica de esta obra enciclopédica de Ramon Llull en las ROL XXIV-XXVI llevada a cabo por Pere Villalba y precedida de una introducción de casi doscientas páginas.

acabar el *Ars generalis ultima*, compone el *Ars brevis* que, como dice, fue escrito a modo de imagen del *Ars generalis ultima*⁸.

Se puede decir, entonces, que el *Ars brevis*, diez veces más corta que su gran hermana, el *Ars generalis ultima*, es la versión resumida o mejor dicho resumidísima del pensamiento apologetico de Llull. Así, a pesar de su carácter comprimido, reúne todos los elementos clave, además de estar autorizada por el mismo Ramon Llull, con lo que se presta como un acceso privilegiado al mundo intelectual del mallorquín universal.

2. El Arte como ciencia: ¿lógica o metafísica?⁹.

La interpretación del *Ars brevis*, así como del Arte luliano en general, ha oscilado desde el renacimiento hasta nuestros tiempos entre dos polos: De esta manera, aún dos eruditos tan importantes y relativamente recientes como Joseph Bochenski y Wilhelm Risse clasificaron el Arte luliano de «lógica matemática» y de «metafísica» respectivamente¹⁰. Teniendo en cuenta la finalidad apolo-

⁸ Raimundus Lullus, *Ars brevis*, 1: “Deus, cum tua gratia et amore / Incipit *Ars brevis*, quae est imago *Artis generalis*. / Quae sic intitulatur: «Deus, cum tua summa perfectione / Incipit *Ars generalis*»”.

⁹ La relación del Arte con la lógica y la metafísica respectivamente ha sido estudiada en detalle y de manera muy convincente por J. M^a. Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Quaderns Crema, Barcelona, 1999. En una recensió de este llibre en el *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2000 (19), 690-694, J. Perarnau observa, 692, que su autor se apoya sobre todo en las obras tempranas de Llull, así que habría que limitar sus conclusiones a esta etapa. Sin embargo, el siguiente examen del *Ars brevis* demuestra que los criterios de Ruiz Simon son igualmente aplicables al pensamiento maduro de Llull.

¹⁰ Véase J. Bochenski, *Formale Logik*, Karl Alber, München, 1956, 318-320, donde Llull aparece como precursor del cálculo lógico, y W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1964, 532, donde el autor sostiene todo el contrario, a saber, que el Arte luliano es “in ihrem Grunde metaphysisch, nicht logisch”.

gética del Arte, que se acaba de exponer en el último apartado, es patente que ninguna de estas caracterizaciones llegan a agotar el significado del pensamiento luliano. ¿Pero cómo entonces determinar adecuadamente el estatuto del Arte como ciencia?

1) Para empezar, cabe recordar que el Arte luliano descansa sobre dos pilares, siendo el primero de ellos el llamado alfabeto que Llull introduce al principio del *Ars brevis* y que se puede resumir de la siguiente manera¹¹:

	Princip. abs.	Princip. rel.	Preguntas	Sujetos	Virtudes	Vicios
B	Bonitas	Differentia	Utrum?	Deus	Iustitia	Avaritia
C	Magnitudo	Concordantia	Quid?	Angelus	Prudentia	Gula
D	Aeternitas	Contrarietas	De quo?	Caelum	Fortitudo	Luxuria
E	Potestas	Principium	Quare?	Homo	Temperantia	Superbia
F	Sapientia	Medium	Quantum?	Imaginativa	Fides	Accidia
G	Voluntas	Finis	Quale?	Sensitiva	Spes	Invidia
H	Virtus	Maioritas	Quando?	Vegetativa	Caritas	Ira
I	Veritas	Aequalitas	Ubi?	Elementativa	Patientia	Mendacium
K	Gloria	Minoritas	Quo modo / cum quo?	Instrumentativa	Pietas	Inconstantia

La primera serie de principios que aquí se reproducen suelen llamarse principios absolutos, aunque esta denominación no es de Llull, quien en sus primeras obras los denominaba *dignitates* pasando a llamarlos luego simplemente *principia*¹². Tanto la palabra *dignitas* como el nombre de *principia* remiten a la tradición aristotélica de los *Analítica posteriora*, donde se establece que cada cien-

¹¹ Véase Raimundus Lullus, *Ars brevis*, ed., trad. e introd. A. Fidora, Meiner, Hamburg, 1999, 4; el esquema es mío.

¹² Igualmente en el *Ars brevis* donde Llull ya no habla de las dignidades. Debo esta importante precisión así como otras enmiendas a la recensión de mi edición del *Ars brevis* por A. Bonner en *Studia Lulliana*, 2000 (40), 131-132.

cia parte de principios *per se nota* que no pueden ser comprobados, al menos no por la misma ciencia. Siguiendo esta tradición, estos principios también para Llull son indemostrables. Es más, son los mismos atributos de Dios que, como causas ejemplares, son a la vez los *principia essendi* y los *principia intelligendi* de la creación. Justamente por ello, no pueden ser probados, ya que son la condición de la posibilidad del ser y del conocer. Pero –y con esto volvemos a la intención misionera de Llull– tampoco hace falta demostrarlos, porque representan un lugar común de las tres grandes religiones de libro.

Mientras que estos atributos divinos, según Llull, son indistinguibles cuando están en Dios, sí que se pueden diferenciar y relacionar en cuanto están realizados en la creación, por lo cual Llull introduce en segundo lugar una serie de principios relacionales como «diferencia», «concordancia», «contrariedad», etc. que abarcan todos los seres intra-mundanos. Con esto, la cosmovisión de Ramon Llull posee dos ejes, uno vertical que religa la creación a su causa trascendente mediante los principios absolutos, siendo estos las causas ejemplares del mundo; y otro horizontal que describe el dinamismo entre las criaturas a partir de las diferentes relaciones que se dan entre ellas. Se puede decir, y se ha dicho, que estos principios relacionales junto con los principios absolutos constituyen todo el fundamento del *Ars brevis* y del Arte luliano en general, mientras que los demás conceptos del alfabeto, es decir, las preguntas, los nueve sujetos y las virtudes y los vicios, serían sus herramientas de investigación¹³.

Llull parte, pues, en su ciencia de unos principios materiales que representan unos contenidos extramentales, con lo que se está ante la primera importante diferencia entre su Arte y la lógica formal: mientras que ésta tan sólo garantiza la corrección formal del silogismo, el Arte parte de unos principios que no sólo expresan

¹³ Véase sobre esto A. Bonner, “Ramon Llull: Relació, acció, combinatòria i lògica moderna”, *Studia Lulliana*, 1994 (34), 51-74, aquí 55, donde afirma que “los dieciocho principios de las primeras dos figuras constituyen *todo* el fundamento del Arte”.

procedimientos, sino realidades ontológicas. Por este motivo, Tomás Le Myésier completa la descripción que Llull da de su iluminación en la citada *Vita*, donde sólo se hablaba de «forma» y «manera», haciéndole decir en el *Breviculum* las siguientes palabras: “¡O Dios, que por tu gracia quisiste revelarme hoy los principios sustanciales y accidentales de todas las cosas y que me enseñaste a formar dos figuras de ellas!”¹⁴.

¿Cabe decir entonces que la ciencia luliana es metafísica, ya que además se ha puesto en relación el uso de los principios en Llull con la teoría de la ciencia de Aristóteles? A primera vista, podría parecer que hay que identificar ambas ciencias, ¿pero cómo integrar en esta perspectiva los atributos divinos que nos presentan a Dios no como primer motor, sino con los rasgos característicos del Dios personal? Parece pues, que con respecto al primer pilar del *Ars brevis* ni la interpretación del mismo como lógica ni como metafísica es convincente.

2) Hasta aquí se ha expuesto el aspecto material del *Ars brevis*, cabe ahora presentar su segundo pilar, a saber, su carácter formal, el cual se expresa en las cuatro figuras (véase el apéndice). La primera de ellas se llama Figura A –letra que Llull no utiliza en su alfabeto y que en obras anteriores, como el *Ars maior*, había reservado a Dios–. La figura consta de dos discos de diferente tamaño superpuestos el uno al otro, y que en sus respectivas periferias llevan inscritos los principios absolutos; en el disco más pequeño en su forma predicativa (*bonum*, *magnum*, etc.) y en el disco mayor en forma de sustantivo (*bonitas*, *magnitudo*, etc.). Además, en el interior del círculo, diversas líneas interconectan las casillas de los diferentes principios absolutos entre ellas, con lo cual esta figura demuestra claramente la mutua predicabilidad y la convertibilidad de dichos principios en Dios. De hecho, en esta figura se descubre to-

¹⁴ El *Breviculum* de 1321, que es una recopilación de textos lulianos y sobre todo del *Ars brevis* por parte de Tomás Le Myésier, está publicado como *Supplementum Lullianum* 1 a las ROL; la cita es del fol. 4r: “O Deus, qui tui gratia mihi hodie principia substantialia et accidentalia omnium rerum ostendere voluisti, et ex illis duas figuras me facere docuisti!”.

do el secreto de la famosa *demonstratio per aequiparantiam* de Llull, que no hace otra cosa sino basar la demostración sobre la convertibilidad de los principios absolutos en Dios, para mostrar, entre otras cosas, su Trinidad¹⁵. Sin embargo, esta figura no es exclusivamente teológica, sino que también se aplica a la creación en tanto que en ella se hallan realizados los principios absolutos. De manera que si Pedro es bueno, según Llull, también se le puede atribuir la magnitud, aunque entonces los principios pierden su carácter universal y se convierten en principios particulares. Por tanto, dice Llull, que esta figura sirve para descender de lo universal a lo particular y *vice versa*. Es este el camino que al tratar de los principios se había apostrofado como la dimensión vertical del Arte.

La segunda figura, de nombre T, pone en orden sistemático los principios relacionales, agrupando cada tres de ellos en las tres puntas de un triángulo, de manera que se generan tres triángulos que en los manuscritos del *Ars brevis* suelen ir coloreados en verde, rojo y amarillo. El triángulo verde contiene en sus ángulos «diferencia», «concordancia» y «contrariedad», términos que se distinguen según el ámbito de la realidad al cual son aplicados. Estos ámbitos se indican por las casillas que se encuentran por encima de los respectivos ángulos, mostrando, por ejemplo, que pueden existir «diferencia», «concordancia» o «contrariedad» entre dos entes espirituales, o entre un ente espiritual y otro sensible, o bien entre dos entes sensibles. De la misma manera, el triángulo rojo que representa el principio, el medio, y el fin, posee sus subdivisiones, pudiendo ser el principio causal, cuantitativo y temporal. Mientras que el medio puede ser medio de conjunción, de la medida o de los

¹⁵ A modo de ejemplo, se cita la siguiente pregunta del *Ars brevis*, 98, que Llull solventa a raíz de la *demonstratio per aequiparantiam*: “In anima quare intellectus, voluntas et memoria sunt aequales per essentiam? Cui respondendum est: Ex eo, quia prima causa per aequalitatem suae bonitatis, magnitudinis, etc. est intelligibilis, recolibilis et amabilis aequaliter. Et in isto passu cognoscit intellectus, quod demonstratio potest fieri tribus modis: per quid, aut per quia, aut per aequalitatem vel aequiparantiam”.

extremos, como la línea entre dos puntos. El fin puede ser de privación, como la muerte, de límite o de perfección. Finalmente, el triángulo amarillo contiene los conceptos «ser mayor», «igualdad» y «ser menor», los cuales pueden referirse a las relaciones existentes entre dos sustancias, dos accidentes o una sustancia y un accidente. Con esta figura, Llull despliega ante los ojos de sus lectores la compenetración horizontal de la cual se ha hablado antes.

Las figuras A y T son retomadas y unidas por Llull en la tercera figura, que es a la vez la primera figura de carácter combinatorio consistiendo de 36 casillas con combinaciones binarias de la forma BC, BD, BE, etc. que se agrupan en ocho columnas. Estas 36 casillas resultan de nueve elementos combinados de dos en dos sin repetición: $9! / [(9-2)! \times 2!] = 36^{16}$. Cada una de estas letras puede ser tanto predicado como sujeto de una predicación, pudiéndosele atribuir además tanto el valor de los principios absolutos como el de los principios relacionales. Al procedimiento de desarrollar el contenido polisémico de cada casilla, Llull le da el nombre de *evacuatio*, tema al cual dedica todo el capítulo sexto de su *Ars brevis*: Tomando, por ejemplo, B como sujeto y C como predicado, la casilla BC significa: Bondad es grande, o: Bondad es concordante. Así como: Diferencia es grande, o: Diferencia es concordante. Tomando en cambio C como sujeto y B como predicado, la casilla significa: Magnitud es buena, o: Magnitud es diferente. Así como: Concordancia es buena, o: Concordancia es diferente. De una sola casilla son extraíbles así ocho proposiciones, a las que cabe añadir las proposiciones que resultan de la combinación BB y CC que Llull no menciona aquí, pero que tiene en cuenta, con lo que el nombre de las posibles proposiciones sube a doce. A éstas, a su vez, se les aplican las preguntas en ellas contenidas, de manera que las proposiciones de la casilla BC son consideradas bajo las preguntas «si» (B) y «¿qué?» (C): Si la bondad es grande, ¿qué es

¹⁶ Una buena introducción a los conceptos matemáticos de Llull se encuentra en U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*, trad. M^a. Pons, Crítica, Barcelona, 1994; véase todo el capítulo “El *Ars magna* de Ramon Llull”, y especialmente 55-64.

bondad grande?, etc. De este modo, Llull pretende encontrar una cópula que relacione el predicado y el sujeto para llegar a juicios seguros, por lo que esta figura también ha sido llamada la figura del juicio¹⁷.

Así como la tercera figura resume las dos figuras precedentes, la cuarta y última figura integra todas las figuras hasta aquí expuestas. Esta figura consiste de tres discos que llevan las letras del alfabeto luliano en su periferia, siendo los dos interiores de ellos móviles. Ahora bien, si se hacen rodar estos discos, resultan 252 combinaciones ternarias sin repetición¹⁸ significando para Llull la letra que está en el centro de la combinación el *terminus medius* del silogismo. En la combinación ternaria BCD, por ejemplo, BC sería la *propositio maior*, CD la *propositio minor*, C el *terminus medius* y BD la conclusión. La función de esta figura es precisamente forjar al investigador los términos medios para que pueda llegar a conclusiones seguras: “Y así, por los [términos] medios de las casillas, el hombre caza las conclusiones necesarias y las encuentra”¹⁹. Por ello, esta figura también ha recibido el nombre de figura silogística. Para acabar de describir esta figura, cabe señalar que las combinaciones ternarias resultantes de ésta son –como las combinaciones de la figura anterior– ambivalentes, ya que pueden recibir tanto el valor de los principios absolutos como el de los principios relacionales. Para diferenciar estos significados, Llull esboza en la quinta parte del *Ars brevis* las primeras columnas de una *Tabula*

¹⁷ Llull mismo define el objetivo de esta figura en su *Ars brevis*, 18, de la siguiente manera: “In qualibet camera sunt duae litterae, in ea contentae; et ipsae significant subiectum et praedicatum. In quibus artista inquit medium, cum quo subiectum et praedicatum coniunguntur; sicut bonitas et magnitudo, quae coniunguntur per concordantiam, et huiusmodi. Cum quo medio artista intendit concludere et propositionem declarare”.

¹⁸ Este número resulta de la siguiente operación: Si se fija un elemento del círculo exterior, a éste se le pueden contraponer $8! / [(8-2)! \times 2!] = 28$ combinaciones binarias. Repitiendo esta operación con las nueve letras del círculo exterior, se obtienen $9 \times 28 = 252$ combinaciones ternarias.

¹⁹ Raimundus Lullus, *Ars brevis*, 22: “Et sic per media camerarum homo venatur necessarias conclusiones et invenit illas”.

que en su totalidad cuenta con 84 columnas de 20 elementos cada una. Además, y para examinar las combinaciones ternarias de la cuarta figura, Llull presenta en la séptima parte del *Ars brevis* lo que llama la multiplicación de las casillas de la cuarta figura, la cual puede considerarse análoga al procedimiento de evacuación de la anterior figura. Aquí, Llull analiza de par en par las relaciones entre los componentes de cada casilla sirviéndose de nuevo de las preguntas que ellas implican, para así encontrar lo que tienen en común y de esta manera poder establecer el término medio que representa el objetivo de todos los esfuerzos del Arte.

A propósito del primer pilar del Arte luliano, sus principios, ya se han marcado algunas diferencias importantes respecto a la lógica y a la metafísica. Falta situar el segundo componente del Arte frente a estas dos ciencias, a saber, su aspecto formal. En primer lugar, podría parecer que son precisamente las figuras las que hacen del *Ars brevis* una lógica por excelencia. Sin embargo, ateniéndonos a la finalidad de las figuras expuestas por Llull, hay que señalar una diferencia capital: ni las figuras como tampoco los principios pretenden solamente garantizar la corrección formal del silogismo, sino que van más allá de esto. En efecto, pretenden ayudar al investigador a encontrar la cópula de una proposición o el término medio del silogismo mismo, así que también ellas se vuelven materiales en el sentido de que son «poieticas». El Arte luliano quiere ser, al igual que la lógica, una ciencia demostrativa, como se puede apreciar en la *demonstratio per aequiparantiam*²⁰, pero quiere ser más que esto, porque a la vez aspira a ser inventiva para encontrar las cópulas y los términos medios²¹. Por tanto, el *Ars brevis*

²⁰ Consúltense sobre los tres tipos de demostración en Llull, entre otros, el artículo de E. Jaulent, “*Arbor scientiae*: Immanenz und Transzendenz im Denken Lulls”, *Zeitschrift für Katalanistik*, 1998 (11), 8-32, esp. 21-22.

²¹ El carácter inventivo del Arte ya fue apuntado por E. Colomer en 1979 en su estudio clásico “De Ramon Llull a la moderna informàtica” reproducido en su libro citado en la nota 2, 85-112, esp. 90. Sin embargo, es mérito indiscutible de J. M^a. Ruiz Simon el haber estudiado en detalle esta cuestión en su obra citada en la nota 9.

no tan sólo parte de unos principios materiales, sino que al final vuelve a ellos forjando la materia, la base, para el silogismo, que a su vez puede servir como base de nuevos razonamientos o, incluso, como fundamento de las demás ciencias.

Esto había sido para Aristóteles una de las tareas principales de su ciencia buscada, la metafísica; pero el Arte de Llull también trasciende las limitaciones de esta ciencia, ya que no se limita a considerar a Dios como primer principio, como hace la metafísica, sino que a base de la figura A y ayudándose de la *demonstratio per aequiparationem* entra además en la reflexión sobre las relaciones intra-divinas que le permiten abarcar también los misterios de la fe²².

El *Ars brevis* no es, pues, ni lógica ni metafísica, sino que hay que situar su lugar sistemático más allá de éstas. Por esto, Llull mismo en las *Introductoria Artis demonstrativae* define su ciencia más allá de la separación entre lógica y metafísica:

“Pues la metafísica considera las realidades que se encuentran fuera del alma con respecto a su ser; mientras que la lógica considera las realidades según el ser que tienen en el alma, ya que trata de ciertas intenciones, que nosotros recibimos de las realidades inteligibles, a saber, de la especie, del género, etc., y también de estas realidades que consisten en actos racionales como el silogismo, la consecuencia, etc. Este Arte en cambio, como la más alta entre las ciencias humanas, considera el ser tanto de esta manera como de la otra, y de esto se desprende que aquéllas se distinguen de ella en la manera de considerar el sujeto”²³.

²² Consúltese también para este aspecto el libro de J. M^a. Ruiz Simon mencionado en la nota 9, esp. 297-306.

²³ MOG III, 55: “Metaphysica enim considerat res, quae sunt extra animam, prout conveniunt in ratione entis; Logica autem considerat res secundum esse, quod habent in anima, quia tractat de quibusdam intentionibus, quae consequuntur esse rerum intelligibilium, scilicet de genere, specie et talibus, et de iis, quae consistunt in actu rationis, scilicet de syllogismo, consequentia et talibus; sed haec

Con esto, queda claro que el Arte tiene paralelismos con ambas ciencias²⁴, pero que es precisamente su peculiar combinación de la perspectiva formal y material de estas ciencias que hace del Arte una ciencia misionera *sui generis*.

3. El papel del hombre en el Arte.

Es otro tópico muy difundido que el *Ars brevis* y el Arte en general son un *Deus ex machina* que revela sin grandes esfuerzos los secretos de la realidad. Nada menos que esto, el esfuerzo del Artista o investigador ha de ser continuo y no se limita al ámbito intelectual, sino que reclama todo el hombre. Llull mismo insinúa esta implicación total cuando en el *Ars brevis* dice que son *conditiones sine quibus non* para el aprendizaje del Arte, tanto la sutileza del intelecto, como la razón y la buena intención, es decir, una disposición de la voluntad, y, como podríamos añadir, la memoria²⁵.

Ahora bien, el hombre para Llull no es simplemente un animal racional y mortal²⁶ como suele definirse en gran parte de la filoso-

Ars tanquam suprema omnium humanarum Scientiarum indifferenter respicit ens secundum istum modum et secundum illum; et sic patet ut in modo considerandi ex parte subiecti differunt”.

²⁴ No entramos aquí en la dimensión ética que, sin duda alguna, también le corresponde al Arte. Véase para esto E. Colomer, *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, 95.

²⁵ Véase Raimundus Lullus, *Ars brevis*, 138: “Unde sciendum est, quod haec *Ars* tres amicos habet, videlicet subtilitatem intellectus, et rationem, et bonam intentionem. Sine istis quidem tribus hanc *Artem* nullus addiscere potest”. La importancia de las tres potencias del hombre, a saber, la potencia intelectual, la voluntativa y la memorativa, en el pensamiento de Llull, ha sido puesta de manifiesto por J. E. Rubio, “Les raons necessàries segons l'Art demostrativa”, *Studia Lulliana*, 1993 (33), 3-14.

²⁶ Según E. Colomer, *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, 30, Llull también sería partidario de esta definición. Sin embargo,

fía medieval que, inspirada por la lógica aristotélica, se regía por la regla: “Definitio fit per genus proximum et differentia specifica”. Llull, en cambio, ya no define al hombre por su diferencia específica, sino por su operación específica; el hombre es para el Beato un *animal homificans*²⁷, es decir, un ser animado hominizante. Esta curiosa definición del hombre ya incurre en la *Logica nova* de 1303, donde Llull también define a Dios y a otros entes de esta nueva manera, diciendo que Dios es un ente *deitans*, etc.²⁸. Curiosamente, en el *Ars brevis*, escrito cinco años más tarde, los demás ejemplos desaparecen y el nuevo esquema de definición queda reservado para el hombre al mismo tiempo que Llull lo defiende con más vehemencia aún:

“Se pregunta: Si esta definición: el hombre es un animal hominizante, o: el hombre es un ente al cual propiamente le compete de hominizar, es más clara que aquélla: el hombre es un animal racional y mortal. Y hay que responder que sí. La razón de esto está en que la hominización sólo le compete al hombre, racionalidad y mortalidad, en cambio, a muchos seres”²⁹.

Lo que a primera vista podría parecer una tautología, es una definición muy compleja del hombre a la vez que moderna, en tanto que en buena parte anticipa los logros antropológicos de Sartre,

esto sólo es válido para sus obras tempranas, como el *Llibre de contemplació en Déu*, citado por el mismo Colomer.

²⁷ Véase Raimundus Lullus, *Ars brevis*, 62: “Homo est compositus ex anima et corpore. [...] Et definitur sic: Homo est animal homificans”.

²⁸ Véase Raimundus Lullus, *Logica nova*, ed. Ch. Lohr, trad. V. Hösle y W. Büchel, Meiner, Hamburg, 1985, 22-24. La traducción de «animal homificans» por «ein Sinnenwesen mit den Eigenschaften, die den Menschen zum Menschen machen» no parece muy adecuada ya que hablando de «propiedades» se oculta el dinamismo de la definición luliana.

²⁹ Raimundus Lullus, *Ars brevis*, 96: “Quaeritur: Utrum ista definitio sit magis ostensiva, dicendo sic: Homo est animal homificans; vel: Homo est ens, cui proprie competit homificare, quam ista: Homo est animal rationale mortale? Et respondendum est, quod sic. Ratio huius est, quia homificatio soli homini competit, rationabilitas autem et mortalitas multis”.

Plessner y otros. *Ad extra*, hay que entender por esta definición que el hombre va hominizando el mundo entero apropiándose de él en sus actos intelectivos, voluntativos y memorativos; es este el proceso al que se ha llamado la hominización del mundo³⁰. *Ad intra*, el hombre es un ser dinámico y procesual que se va realizando por sus propios actos y así se hace hombre. O, para ponerlo en la terminología luliana de los llamados correlativos: El hombre es a la vez *homificativum* y *homificabile*, es decir, el sujeto y el objeto de la hominización. Ambos procesos, a saber, la hominización del mundo y del hombre mismo, están estrechamente ligados, ya que es actuando en el mundo que el hombre se realiza. He aquí, pues, en pocas palabras algunos de los rasgos innovadores de la antropología luliana del *Ars brevis*³¹.

Sin embargo, si en el título de este artículo se ha hablado de la «ciencia del hombre», se pretendía señalar algo más que esto, tomando el término no tan sólo, por así decirlo, como un *genitivus subiectivus*, sino también en su sentido de *genitivus obiectivus*. Porque resulta que el Arte luliano no solamente implica una ciencia del hombre, sino que ella misma es también una ciencia para el hombre en tanto que puede ser la articulación para dicha hominización del mundo y también para la hominización del hombre. Porque con ella, el investigador se apropia mediante sus facultades intelectivas, voluntativas y memorativas de la realidad externa realizando en ésta su propio ser.

³⁰ Véase Ch. Lohr, "Ramon Lull (1232-1316): Aktivität Gottes und Hominisierung der Welt", en P. R. Blum (ed.), *Philosophen der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, 11-21, aquí 20: "Die eigentliche Funktion des Menschen –als *animal homificans* wie die enigmatische Definition der *Logica nova* lautet– besteht in der Hominisierung des Tier-, des Pflanzen- und des Elementenbereiches und durch sie in der Hominisierung der ganzen Welt".

³¹ Véase para todo esto también el trabajo fundamental de Th. W. Köhler, "Aufbrüche in Fragen des Menschen nach sich selbst als Menschen. Die Definitionssantwort des Raimund Lull und ihre systematische Bedeutung", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 1995 (40), 79-96.

De esta manera, el *Ars brevis* no se limita a examinar problemas conectados directamente con sus principios, y por consiguiente inmanentes, sino que también puede dar respuestas a problemas vinculados a otras esferas externas a él mismo. Así, por ejemplo, puede responder a la pregunta si el mundo es eterno³². Para esto, Llull escoge la casilla BCD de la cuarta figura, ya que ella contiene la conjunción «si» (B) así como la noción de eternidad (D) implicadas en la pregunta. Tomando ahora la combinación ternaria en su primer sentido, expresa una correlación positiva entre «magnitud», «bondad» y «eternidad»: Bondad es eterna, porque bondad y eternidad participan una de la otra por medio de magnitud. Ahora bien, si el mundo fuese eterno, esta correlación también sería válida para él. Sin embargo, por experiencia Llull sabe que el mundo no es infinitamente bueno, con lo que la posición averroísta de la eternidad del mundo muestra ser falsa. Este ejemplo no tan sólo ilustra la fisionomía característica del *Ars brevis*, en donde se entretajan de manera particular cuestiones de carácter metafísico con procedimientos lógicos, sino que al mismo tiempo deja ver su estrecha relación con la experiencia y el mundo exterior. Porque es la observación empírica de que el mundo no es bueno que fundamenta la refutación. Habría que añadir, pues, a los dos pilares mencionados del Arte como tercer pilar la experiencia, no en un sentido reducido a la percepción sensible, sino en su sentido amplio.

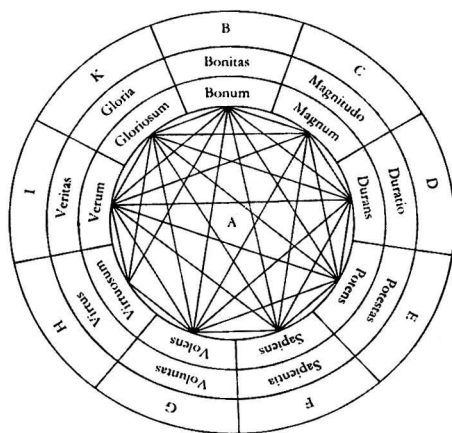
El Arte sigue, pues, el mismo movimiento que el acto característico del hombre: ambos tienen que apropiarse de la realidad externa para llegar a su plenitud; por esto, el Arte debe considerarse una o quizá la expresión auténtica del ser del hombre. Si éste es *homificativum* y *homificabile* a la vez, puede decirse que el Arte como operación es, si más no, una parte del acto de *homificare*. Por tanto, el Arte no es un juego intelectual, sino que debe y puede contar con la implicación total del Artista o mejor dicho del hombre.

³² Véase Raimundus Lullus, *Ars brevis*, 106. Llull ventila la misma pregunta pero, con más detalle, en su *Ars generalis ultima*; véase ROL XIV, 63-64.

Para acabar, hay que decir que poniendo el hombre todas sus facultades a disposición del Arte, el cual a su vez coincide con su propio acto de ser, se está ante otra marcada diferencia entre el Arte, la lógica y la metafísica respectivamente. Diferencia que nada es de extrañar si se tiene en cuenta que el objetivo de Llull era escribir, como se ha dicho al principio, una obra misionera que como tal no puede limitarse a ciertos aspectos del hombre, sino que tiene que reclamarlo en su totalidad y, como dice Llull, responder a su «primera intención» que es Dios³³.

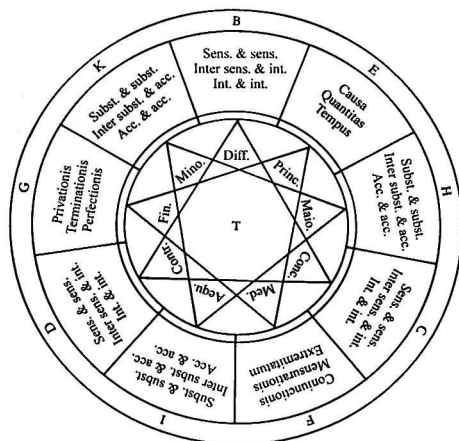
Apéndice

FIGURA A



³³ En la *Logica nova*, Llull critica la lógica tradicional por sólo ocuparse de las segundas intenciones que entiende como los medios para la realización de la primera intención que es Dios. Véase Raimundus Lullus, *Logica nova*, 2. Sobre el concepto de primera y segunda intención en Llull, que difiere de la acepción tradicional de estos términos, consúltese Ch. Lohr, "Ramon Llull: «Christianus arabicus»", *Randa*, 1986 (19), 7-34, esp. 14.

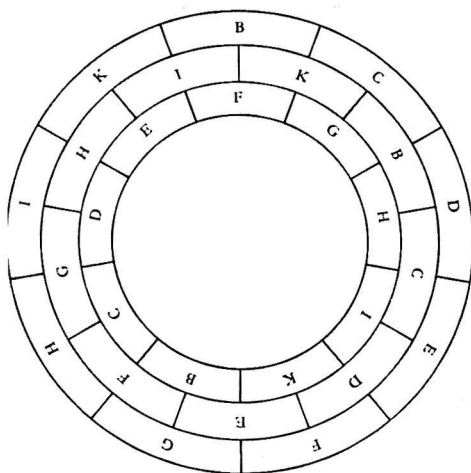
FIGURA T



Tercera Figura

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

CUARTA FIGURA





HONOR Y DIALÉCTICA

(SOBRE LA REPRESENTACIÓN CABALLERESCA DE RAMON LLULL EN EL *BREVICULUM* DE TOMÁS LE MYÉSIER)

JOSÉ G. HIGUERA RUBIÓ

El honor en la caballería indica las acciones virtuosas: el uso de las armas para la defensa de un señorío y la protección que se debe a los más débiles. Los caballeros de los cantares de gesta pierden el honor cuando sus armas no son utilizadas con estos fines y al no respetar a quien se halla indefenso, esto incluye a un oponente mal herido.

Se habla del honor de un caballero cuando el uso de sus facultades —la fuerza, el coraje— y las armas es fiel al bienestar de un señorío o de los necesitados. Cumplir con la virtud caballeresca da buen nombre al Señorío o al caballero y puede sustituir al honor. Confundido con la honra, el honor se transformó en el buen nombre que con el fortalecimiento de las ciudades pasó a decirse de una casa comercial o de una liga de artesanos. El buen nombre del burgués o del habitante de una ciudad no define sólo virtudes, también la competencia en un cierto oficio o actividad pública.

En la Alta Edad Media, el caótico comportamiento de los caballeros obligó a crear un orden para la vida dedicada a las armas. Comenzó una progresiva cristianización de la caballería, hasta la fundación de órdenes que obedecían preceptos de la vida monástica y a la vez ejercían el papel de los ejércitos. Fue entonces cuando la cruzada contra el infiel equiparó el oficio del clérigo que predica al del caballero que lucha, ambos del lado de la fe y las Sagradas Escrituras.

En esta tradición encontramos la obra de Ramon Llull: *El Libro de la orden de caballería*. Este es un tratado sobre el caballero espiritual y su relación con la educación de los clérigos:

“[...] si los clérigos tienen maestros y doctrina, y frecuentan las escuelas, para ser buenos; y existen tantas ciencias que están en doctrinas y letras; se comete una injuria muy grande al orden de caballería, cuando no existe, de modo semejante, una ciencia demostrada por letras; y que no constituya escuela, como se han constituido para enseñanza de las demás ciencias”¹.

Surgieron comparaciones entre la vida de caballeros y clérigos. Se llegó a calificar el arte de la disputa como una versión refinada de los torneos, porque hay una divisa –idea o hipótesis– que defender, un arte en el cual ejercitarse, y porque vencer atrae las recompensas mundanas. En la autobiografía de Pedro Abelardo –*Historia calamitatum*– se leen expresiones como «fortificación de los argumentos», «estrategia de argumentación», «torneo dialéctico». El clérigo como el caballero defienden el honor del señorío o de su doctrina.

Llull sigue a la tradición caballeresca cuando dice que el honor del caballero está primero con su Señor, con el dominio que defiende y con los que en él habitan. Aunque también dice, años después, que los estudiantes y profesores de la Universidad de París deshonran a Dios.

El tema del honor o de la acción virtuosa mostrará la relación entre las formas de atribuir el honor o el deshonor tanto a caballeros como a los clérigos; estudiantes y profesores miembros de una facultad.

Lo que sigue es una interpretación del honor para intelectuales y caballeros descrita desde el proyecto luliano de conversión del infiel y del combate del error en la universidad parisina entre 1287 y 1312. Todo ello bajo la guía del Arte que como un instrumento general de conocimiento integra la ciencia sagrada, la más univer-

¹ Ramon Llull, *Llibre de l'orde de cavalleria*, trad. F. Sureda Blanes, Espasa Calpe, Madrid, 1985, 17.

sal al tratar de Dios, con la ciencia adquirida por el intelecto humano.

1. Honor y Caballería.

El honor es el primer don del caballero, ya que toda la creación honra a su creador, y al caballero le corresponde honrar a Dios con el aprendizaje de su oficio. Lo primero que defiende el caballero es la fe y la doctrina cristiana². Luego, mantiene la justicia, la lealtad y la sabiduría en su señorío. El caballero es soldado y administrador de la virtud.

Al caballero se le dan armas para cumplir con este oficio, ellas representan las virtudes y la doctrina cristiana realizada por cada acción. La representación espiritual de las armas del caballero es de suma importancia para la idea del honor, pues cada acción corresponde al honor de Dios. El dominio de este mundo, que el caballero defiende, significa en realidad un dominio eterno. San Pablo pedía a los Efesios, siguiendo las indicaciones militares de Polibio, vestir la Armadura de Dios (*armaturam Dei*):

“[...] y revestidos con la coraza de la justicia (*loricam iustitiae*) y calzados los pies [...] abrazando en todas ocasiones el escudo de la fe [...] tomad el yelmo de la salud (*galeam salutis*) y la espada del espíritu (*gladium spiritus*), que es la palabra de Dios”³.

² Véase, por ejemplo, Joanot Martorell, *Tirant lo Blanc*, trad. J. F. Vidal Jové, Alianza, Madrid, 1984, 114: “Al caballero que lleva las armas, no le fueron dadas sin causa y tienen muy grande significación, que así el caballero debe cubrir a la santa madre iglesia, y la debe defender de todo mal como hijo suyo que es”. – En su gesta, Tirant cristianiza África del norte y defiende Constantinopla que según Ramos “[...] revela una visión más propia de un caballero contra el Islam que de un religioso preocupado por minucias teológicas”. R. Ramos, “*Tirant lo Blanc, Lancelot du Lac y el Llibre de l’orde de cavalleria*”, *La Crónica*, 1995 (2), 74-85.

³ Efesios 6, 14-17.

Los significados espirituales de las armas del caballero los recoge Llull en el capítulo V del *Libro de la orden*:

ARMA	VIRTUD	SIGNIFICADO	OFICIO
Espada...	Fe...	La Cruz...	Mantener la Justicia
Lanza...	Sabiduría...	La Verdad...	Vencer la Falsedad
Yelmo...	Humildad...	Obediencia...	No hacer el Mal

Llull muestra el honor caballeresco como saber –significado espiritual–, moral –virtudes– y acción virtuosa –oficio–. La orden de caballería exige conocer su razón de ser; constituida por los significados de las armas, la moral de las virtudes y la acción del oficio. El honor conlleva razones que le son necesarias como principios de la doctrina cristiana. En el *Libro de la orden* encontramos una referencia a la demostración de la verdad doctrinal, la lanza tiene un pendón y significa que “[...] la verdad se demuestra a todos y no tiene pavor ni de la falsedad, ni del engaño”⁴. Según esta defensa de la verdad basada en razones necesarias, Llull conduce sus discusiones parisinas en la universidad.

La relación entre el honor y el conocimiento de las razones de la caballería⁵ la encontramos expuesta en el *Elogio de la nueva milicia*, la regla para los caballeros Templarios. San Bernardo dice que estos caballeros son tan dóciles como una oveja y tan fieros como un león. Cada caballero es ante todo un monje, porque su comprensión de la regla está basada en la doctrina de la vida reli-

⁴ Ramon Llull, *Llibre de l'orde de cavalleria*, 47.

⁵ Ejemplo de esta relación es la obra de Erasmo de Rotterdam *Enchiridion Militis Christiani*. Para Erasmo el conocimiento y la oración son las armas de la lucha del cristiano en la batalla contra los vicios del mundo. En el capítulo II recoge, basado en Isafas y San Pablo, “alférez de la caballería cristiana”, el significado espiritual de las armas: “Armóse Dios de justicia, como de una cota de malla; puso en su cabeza por yelmo una voluntad y poderío para salvar a los que le siguieren [...]” Erasmo de Rotterdam, *Manual del caballero cristiano*, trad. A. Fernández de Madrid, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1998, 66.

giosa. La vida militar de la orden del Templo está sostenida en la vida espiritual que San Bernardo vive y conoce.

El caballero honra a Dios no sólo con su oficio virtuoso, también lo hace según la verdad inquebrantable de la fe. Prueba de ello está en la unión que Llull establece para las acciones de misioneros y caballeros en la nueva cruzada que propone en el *Liber de fine*⁶. Propone que los caballeros acompañen a los clérigos en su labor de conversión del infiel, ya que el caballero sabe de las demostraciones que usará el misionero. Conoce de antemano las obras que muestran el arte de la persuasión como el *Liber gentilis*.

Llull piensa en un caballero que conoce la doctrina y no en un caballero adoctrinado por lo que defiende. Ésta sería la diferencia entre Llull y San Bernardo, como la diferencia que encontramos entre dos modelos de cruzada; la primera busca recuperar el dominio de tierra santa por medio de la persuasión y la segunda por medio de la recuperación militar de los santos lugares.

La primera cruzada es una ofensiva de la fe o una batalla de los credos, que el mismo Llull inició y que fue pensada como un ideal de convivencia bajo el modelo de los grupos de traductores de Toledo o los cristianos nestorianos de Siria. En estos grupos la distancia doctrinal es una divergencia entre las vías que conducen a la fe; distancia aprovechada para la discusión y la traducción de los textos sagrados. El segundo modelo de cruzada es defensivo, porque busca la posesión y la fortificación de la propia doctrina detrás de las acciones de un brazo secular. Este último fue el aplicado a la conquista de tierra santa, y la cruzada intelectual no salió de los tratados.

A continuación veremos la relación entre el honor del caballero y el honor del intelectual; lo que la edad media conocía como clérigo –profesor o estudiante de artes–.

⁶ Raimundus Lullus, *Liber de fine*, ROL IX, 269: “De secunda distinctione. Quae est modo bellandi”.

2. El Centro de los Honores.

El caballero honra a Dios con su oficio y sabe que todo honor recibido por sus acciones es para Él. El honor no es individual, ni corresponde al señor o al dominio que defiende, es constituido por el oficio del caballero y por la comprensión de las demostraciones de la verdad. Semejante al clérigo que aprendió según las letras y la ciencia que Dios es honorable⁷.

Por los oficios del caballero y del clérigo, conocer y actuar según el honor a Dios es propio del hombre como de los demás entes creados. Honrar a Dios no es un agregado a la existencia de la creación, sino una de sus manifestaciones:

“Todo ha sido creado para honrar a Dios”⁸.

Les corresponde a caballeros y clérigos la conversión del infiel: la cruzada intelectual. Su razón de ser reside en esta lucha y debemos encontrarlos en los lugares donde ella sea posible: “A Dios hay que honrarlo donde más deshonrado sea”⁹. Esto lo cumplió Llull al pie de la letra, pues viajaba continuamente a discutir con los musulmanes, tal vez sin demasiado éxito, aunque sus proyectos de cruzada nunca se borraron de las iniciativas que presentaba a Papas y Reyes. De este proverbio se explican las visitas a París en las que pretendía sacar del error al corazón de la universidad: la facultad de artes. Y quizá de estas discusiones sea motivo el proverbio:

⁷ Véase Ramon Llull, *Libro del Amigo y el Amado*, en Id., *Obras literarias*, trad. M. Batllori y M. Caldentey, La Editorial Católica, Madrid, 1948, 491: “108. Preguntaron al Amigo en qué consistía el honor. Respondió en entender y amar a su Amado. Preguntáronle en qué estaba el deshonor. Y respondió que en olvidar y no amar a su Amado”.

⁸ Ramon Llull, *Proverbis de Ramon*, ed. S. Garcías Palou, Editora Nacional, Madrid, 1978, 156.

⁹ Ramon Llull, *Proverbis de Ramon*, 156.

“El que más deshonra a Dios, es el que puede honrarlo y no lo honra”¹⁰.

Los proverbios que he citado muestran como el concepto de Honor está relacionado con los desafíos que le propone Llull al desarrollo de su pensamiento, tanto en el proyecto de conversión del infiel como en su discusión universitaria. Estudiaremos algunos antecedentes de la discusión de Llull a partir de la condena de 1277 y la influencia que tuvieron en la disputa con los llamados «ave-roíistas latinos».

3. La Condena de 1277.

El Obispo Esteban Tempier reúne entre 1270 y 1277 junto con un grupo de teólogos del colegio de Notre-Dame 219 proposiciones consideradas contrarias a la enseñanza de la ciencia sagrada y a los dogmas de la fe. Sobre el *Syllabus* de 1277, redactado en gran parte por Enrique de Gante, encontramos interpretaciones que van desde la denuncia de la ruptura entre la fe y la razón en la universidad hasta el atraso del avance del pensamiento científico.

Es muy delicado determinar si existe una ruptura entre fe y razón antes de la condena o después de ella, como afirmar que este evento detuvo la marcha del conocimiento hacia su destino –es fácil decirlo, pues conocemos el desenlace–. Mirada desde el ambiente universitario, la condena representa los cambios que venían sucediendo en las facultades a lo largo de casi un siglo y no a la definición de bandos del lado de la ortodoxia o de las luces greco-árabes.

El *Syllabus* del siete de marzo de 1277 proviene de una serie de pequeñas «condenas» ocurridas en 1210, 1240, 1270, y de los enfrentamientos entre maestros regulares y seculares. En términos generales, sin despreciar el estudio de cada caso, entre 1210 y 1270

¹⁰ Ramon Llull, *Proverbis de Ramon*, 157.

se prohibía la *lectio* de los textos del nuevo Aristóteles: la *Física*, los *Parva naturalia*, la lógica de los *Topica*, los *Analíticos posteriores* y la *Ética a Nicómaco*, esto incluía los comentarios de Averroes a estas obras. Era difícil que este interdicto se cumpliera en las aulas seculares de profesores que enseñaban a sueldo en las calles aledañas a la Sorbone. Los mismos profesores regulares administraban sus lecciones sobre estos libros sin hacer comentarios a ellos o exponiéndolos como un material necesario en el conocimiento de la naturaleza o de las formas de la argumentación. Existían también *Guías del Estudiante*, que reproducían trechos de estas obras y que instruían al lector en el uso que debía darles para no sobrepasar los límites marcados a la enseñanza universitaria.

Cuando Llull visita París, encuentra que el conflicto entre las facultades o entre el obispado y la universidad continúa sin que las llamadas condenas surtan efecto en la práctica universitaria. Después de la muerte de Tempier (1278), el colegio de teología de Notre-Dame no tiene más de seis miembros, de los cuales menos de la mitad fueron profesores seculares; este número aumentará diez años después a veintiún miembros, de los cuales más de la mitad son profesores seculares que pasaron por la facultad de artes. Este colegio no se encuentra bajo la tutela del obispo, sino de Felipe IV¹¹. Por ello los intereses políticos de la corona primaron por encima de los intereses doctrinales de la Iglesia. Felipe «el Hermoso» usará los dictámenes del colegio de teólogos para urdir un proceso contra el Papado y luego contra la orden del Templo, lo que terminará con la mudanza precipitada de la Corte pontificia para Aviñón. Inclusive la sede que alberga al colegio de teología cambia del obispado al Colegio de Navarra bajo la tutela de Juana I. Por esto Llull, con su fino tacto político, dedicó parte de sus obras contra los averroístas al Rey de Francia y le pide en ellas que

¹¹ La descripción de este cambio puede verse en W. Courtenay, "The Parisian Faculty of Theology in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries", en A. Speer (ed.), *Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts* (= *Miscellanea Mediaevalia* 26), de Gruyter, Berlín, 1998, 235-247.

expulse el fantasma del error infiel de las facultades parisinas. En el *Liber de fine* Felipe IV es el *Rex Bellum*, el único Rey cristiano digno de encabezar la nueva cruzada. Lo anterior muestra el notable cambio en la obra anti-averroísta luliana que va del comentario al *Syllabus* hasta un elogio de la corona de Francia, siguiendo el acontecer político de la época.

Los intérpretes de las proposiciones del *Syllabus* sacaron en claro por lo menos tres tesis que reúnen la intención de la condena y señalan las ideas que los estudiantes de artes proclamaban en exceso:

a) *El entendimiento agente o el mono-psiquismo.*

A partir del comentario al de *De anima* surge el problema de explicar los múltiples modos de ser del intelecto, el intelecto humano, el intelecto que se atribuye a los cuerpos celestes y los intelectos separados de los cuerpos —como el intelecto agente—. Según el *Syllabus*, quienes estudian al Comentarista —Averroes— creen que existe un mismo intelecto para todos los hombres; tal intelecto universal permite que las abstracciones de la imaginación, sacadas del contacto con la naturaleza, se conviertan en ideas generales y por lo tanto en ciencia.

Aceptar la noción de intelecto agente afecta no sólo al conocimiento humano, sino de forma importante a la concepción del alma y su relación con Dios, porque según el *Syllabus* se negaría la idea del alma unida al cuerpo como principio de la vida eterna y el libre arbitrio. De aquí se desprenden proposiciones incluidas en la Condena que niegan la existencia de la Trinidad, la resurrección, la inmortalidad del alma.

El conocimiento revelado estaría incluido dentro de los actos de este intelecto universal, y el contacto sobrenatural del hombre con Dios pasaría a ser un proceso de la naturaleza. Por tanto, la vida intelectual del hombre perseguiría como fin máximo la unión con el entendimiento universal, dejando de lado el ideal de la vida pia-

dosa del cristiano. Convivirían así una doctrina sobre Dios y una sobre el conocimiento de la naturaleza que genera una autonomía de la razón natural respecto de la fe. Será lo que encontraremos en los siguientes apartados.

b) La doctrina de la doble verdad.

No hallamos un texto averroísta que contenga una defensa de esta doctrina o por lo menos su formulación. Esto ha llevado a buscar sus argumentos entre quienes no la defendieron. Es el caso de Alain de Libera que atribuye a Llull la invención del slogan de la doble verdad: *credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera*¹². Con slogan o sin él, esta doctrina dice que la razón natural llega a concluir por sus limitados medios una verdad que puede ser contradictoria con la verdad de la ciencia sagrada y ello implica que las dos verdades son válidas de forma simultánea, pues cada una corresponde a sus propias reglas de validez.

En el célebre caso de la eternidad del mundo, un físico greco-árabe, ficticio defensor de esta doctrina, concluye que el mundo es eterno, porque la observación de las causas en los procesos de la naturaleza no le indica la referencia a una causa primera creadora del mundo y que pueda terminar con él por voluntad propia. Sin embargo, este averroísta puede aceptar la solución sobrenatural que habla de una causa creadora del mundo al que le dio un principio y para el que tiene determinado un fin. El físico asume que su método de conocimiento no puede dar razón de lo sobrenatural, porque las razones que demuestran lo que está sobre las causas de la

¹² Véase A. de Libera, *A Filosofía Medieval*, Ediciones Loyola, São Paulo, 1998, 413: "Al inicio del siglo XIV, Ramon Llull les atribuía (a los averroístas) un slogan [...]" El texto es de la *Vita coetanea*, ROL VIII, 302: "Quoniam si fides catholica secundum modum intelligendi est improbabilis, impossibile est, quod sit vera".

naturaleza van más allá de los límites de su explicación¹³. Lo que tienen que decir un físico y un teólogo sobre la eternidad del mundo es lo que a cada uno le corresponde según el límite que las razones de sus argumentos establecen para las dos ciencias. Aunque para el físico esta cuestión no queda resuelta desde su punto de vista.

c) La vida especulativa.

La ciudad de París a la que Juan de Jandum elevó a espejo europeo de la vida universitaria parece tener por lo menos dos modelos éticos. A la vida de la piedad cristiana se le opone la vida de la felicidad especulativa; a la vida eterna se le contrapone la unión con el intelecto universal; contraparte de la revelación es la luz constante del entendimiento agente. En las proposiciones del *Syllabus* como: “Sólo la vida de la especulación lleva a la felicidad”¹⁴, algunos ven el nacimiento de una ética de la independencia intelectual. Dos siglos después, Erasmo entraría en el Índice por decir: “No es suficiente con ser monje”.

Uno de los libros prohibidos en 1240 era el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*. En las virtudes intelectuales los estudiantes de artes encontrarían la forma de cambiar la vida monacal del *scriptorium* en una abadía retirada del mundo por el *studium* público en una calle parisina, donde cada alumno paga por su lección y que con suerte llevará al maestro a las puertas de la corte o a ser preceptor privado. Jandum y con anterioridad Pedro Abelardo habían

¹³ Véase D. Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, Vrin, París 1999, 106. Lo encontramos en la proposición 90 del *Syllabus*: “Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia innitiitur causis et rationibus naturalibus. Fidelis potest negare mundi eternitatem, quia innitiitur causis supernaturalibus”.

¹⁴ Proposición 40: “Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae”. Citado por D. Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, 92.

convertido la virtud intelectual en un medio de conseguir la gloria de este mundo. Un asunto ejemplificado por la escuela secular y los profesores mendicantes que practicaban la *vita* especulativa antes de la condena.

Estos tres puntos, que corresponden a los excesos de los estudiantes de la facultad de artes, constituyen la imagen de lo que nos ha quedado de la condena; imagen enriquecida por el nombre de los que profesaron estas doctrinas: «averroísta latino», «peripatético radical» o «greco-arabista». En la historia de las ideas el punto a) corresponde al debate doctrinal; el punto b) al debate epistémico y el punto c) al debate ético¹⁵. Para los creadores del *Syllabus* estas tres cuestiones son una misma cadena de enunciados y corresponden a la defensa de la enseñanza unificada de la ciencia sagrada frente a la irrupción de un saber no unificado que segmenta el conocimiento según sus propias razones y objeto de estudio. El proyecto de una ciencia general que abarcara todos los saberes y que fuera presidida por la ciencia de Dios, la teología, entra en crisis en la vida universitaria.

En este escenario irrumpe Ramon Llull con su proyecto de ciencia general, demostración de las verdades de fe y conversión del infiel. No es gratuito que su discípulo más conocido, Tomás Le Myésier, le pusiera de cara a la crisis universitaria y le ayudara a ver en la crisis la oportunidad de enseñar el Arte. La primera obra creada con este fin es la *Declaratio*¹⁶ que se popularizó con el nombre *Contra los errores de Sigerio y Boecio*; nombre éste que ayudó a identificar a los averroístas convictos de la facultad de

¹⁵ Encontramos estos tres puntos en el *Hexaameron* de San Buenaventura: “Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra causam essendi, alius contra rationem intelligendi; et tertius contra ordinem vivendi”. Citado por G. Bonafede, “La Condanna di Stefano Tempier e la *Declaratio* di Raimondo Lullo”, *Estudios Lulianos*, 1960 (4), 21-44, aquí 24.

¹⁶ *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum Philosophorum et eorum Sequacium opiniones erroneas et damnatas a Venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi*, ROL XVII.

artes¹⁷. Este diálogo, escrito en 1298, entre Raimundo y Sócrates es un comentario a las 219 proposiciones del *Syllabus* y abre el repertorio de obras lulianas contra el averroísmo.

Llull produce por lo menos diecisiete obras¹⁸ en las cuales dialoga, suplica y ora por los maestros y estudiantes de la universidad, que faltan al honor, pues la deshonra proviene de quien puede honrar a Dios y no lo hace. El centro de los honores debe ser, según Llull, el mismo centro del conocimiento.

Le Myésier escribe un compendio de las obras principales de Llull que sirve para la enseñanza del Arte. Lo que resulta muy similar a la forma como el Filósofo –Aristóteles– y su Comentarista –Averroes– se divulgaron en la universidad, a saber, por medio de compendios de autores anónimos, notas de clase o copias de sus tratados. El médico y canónico de Arras elabora una antología de textos que reúne 115 obras. La llama *Electorium* y hace, al menos, tres versiones *Magnum, Medium, Parvum*. Llull discutía¹⁹ e impartía la *lectio*²⁰ en la calle de los Artistas frente a la orilla izquierda del Sena llamada: *Vicus Straminum* –Rue du Fouarre– (mapa 1, véase el apéndice); nombre que hace referencia a los techos de paja de las casas y que Dante incluye en la *Divina Comedia*:

¹⁷ Véase D. Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, 166, nota 1. “Il faut attendre les croisades de Raymond Lulle contre les «averroïstes» parisiens du debut du XIV^e siècle pour voir le thème «averroïstic» acquérir peu a peu les diverses connotations que l’historiographie retiendra et fixera [...]”

¹⁸ Ver el artículo de F. van Steenberghen, “La signification de l’œuvre anti-averroïste de Raymond Lulle”, *Estudios Lulianos*, 1960 (4), 113-128.

¹⁹ Véase H. Riedlinger, “Introductio”, en ROL V, 11: “Accedendum igitur primum ad artistas, magnam utique partem ignotos, in quorum medio magister Raimundus habitabat et certe multuoties disputabat”.

²⁰ Véase H. Riedlinger, “Introductio”, 7: “Sic non longe a parvo ponte, ubi comminus etiam habitat magister Raimundus, in famoso vico Straminum (hodie *rue du Fouarre* vocato) et in vicino vico Garlandiae (*rue Galande*) magistri facultatis artium legebant”.

“[...] luz eterna es de Sigerio
que, enseñando en la Rúa de la Paja (*vico degli strami*)
odios creó al silogizar certero”²¹.

En medio de esta actividad de divulgación del Arte en París, Llull tomó contacto con las formas de la disputa que pertenecían a los ejercicios de dialéctica; tal como Dante describe a Sigerio: silogizando. En atención a los oponentes, Le Myésier incluye en el *Electorium*²² las obras que Llull discute: los comentarios de Juan de Quiridot a la *Física*, un comentario al *De anima* de Juan de La Rochelle y unas *Summulae*²³ de lógica escritas por el mismo Le Myésier. Con ellas, dice el compilador, los lectores sabrán contra qué argumentos se dirigen las demostraciones del Arte y en cuanto los aventaja.

Otra forma de introducir y divulgar el *Ars lulliana*, aparece cuando Le Myésier quiere mostrar a los lectores de aquella antología la vida de Llull impulsada por las metas que propone con la aplicación del *Ars*: la conversión del infiel, las disputas con los sarracenos, la formación en Mallorca, los contactos de maestro y discípulo en París. Estos eventos se encuentran ilustrados en doce miniaturas que Le Myésier encargó, para introducir mejor la obra luliana del *Electorium*, bajo el nombre de *Breviculum*. Así, un lector interesado puede conocer la génesis del *Ars* y la forma en que Llull vivió y enseñó según la fe que tanto promulgaba. De estas

²¹ Dante Alighieri, *Divina Comedia*, trad. A. Echevarría, Alianza, Madrid, 1995, paraíso X, versos 136-138, 480. Original italiano: “[...] é la luce eterna di Sigieri, / che, leggendo nel *vico degli strami* / sillogizò invidiosi veri”. Dante Alighieri, *Divina Commedia*, ed. D. Provenzal, Mondadori, Milano, 1938, 714-715.

²² Sobre el *Electorium*: J. N. Hillgarth, “Tomás Le Myésier. La Primera Síntesis Lulista”, *Estudios Lulianos*, 1972 (16), 113-123.

²³ Contiene partes de los siguientes textos lógicos: *De interpretatione* de Aristóteles; *Tractatus* de Pedro Hispano; *Introductio in logicam* de Guillermo de Sherwood. Se encuentra editada como apéndice en: Th. Pindl-Büchel, *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas Le Myésiers* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 35), Aschendorff, Münster, 1992.

ilustraciones nos interesan las que representan el debate de Llull con los averroístas. En ellas aparecen, de nuevo, el significado espiritual de las armas y del honor que el caballero presta a Dios.

4. El *Breviculum*.

De la antología hecha por Le Myésier se conserva la versión *Parvum* y de los textos de la introducción el comentario al *De anima* y las *Summulae*. Lo que sabemos del resto de la obra está en la glosas que el compilador escribe en las márgenes del texto. El nombre por el que conocemos la compilación es: *Breviculum seu Electorium parvum Thomae Migerii* o *Breviculum ex Artibus Raimundi electum*.

En las miniaturas VI y VII (véase el apéndice) del *Breviculum* encontramos la ilustración del debate averroísta de Llull representado como si fuera un hecho de Gesta. Dos ejércitos de caballeros pretenden hacer el rescate de una prisionera: la verdad. Las miniaturas nos muestran a quién deben rescatar los ejércitos, cómo se encuentra la prisionera y, lo más importante, las armas de las que se valen los ejércitos para cumplir con esta misión.

Le Myésier continúa con la tradición que afirma el significado espiritual de las armas del caballero y que aprecia la vida del cristiano, del hombre de fe, como un combate, una guerra, donde el vicio debe ser vencido y la fe debe triunfar. En las miniaturas encontramos la escena de una disputa filosófica queriendo evocar los debates en los que se envolvía Llull con los Artistas en el *Vicus Straminum*. Entrega, con ello, un valioso documento de época en el cual aparece, por encima de la batalla entre las doctrinas, una sinopsis de la cultura universitaria ejemplificada por los instrumentos dialécticos, las formulas en que resume las doctrinas y el estilo con el que retrata a los oponentes.

5. *Exercitus Aristotelis cum suo Commentatore* (miniatura VI).

La verdad clama por ser rescatada, se encuentra confinada en la torre de la falsedad. La cárcel coronada por la opinión empeora su confinamiento, porque los filósofos siguen a lo probable que lleva el germen de la ignorancia²⁴. Esto ya es un índice de la oposición luliana al Filósofo, porque sus armas demostrativas, como lo veremos, llegan a una verdad probable basada en argumentos de la razón natural. Lo que para Llull y Le Myésier es lo mismo que la falsedad.

En esta gesta alegórica, que busca rescatar a la verdad de su prisión, se representa la polémica luliana con los averroístas. Le Myésier presenta cómo Llull legitima un método demostrativo –el Arte–, asunto que sólo podía ocurrir en el clima discursivo universitario. En una disputa la tríada verdad-opinión-falsedad aparece como la estructura y el fin de los argumentos, lo que deja en segundo plano la oposición entre ciencia sagrada y las denuncias del *Syllabus*, porque la cuestión de la verdad es sólo el trasfondo de la condena y no su fin. Sin embargo, Le Myésier no olvida los estereotipos de la condena y los incluye en la miniatura como lo veremos.

La miniatura puede ser dividida en tres sectores. El de la torre de la falsedad, prisión de la verdad; el del carro de Aristóteles y su montura y el carro del Comentarista –Averroes– que lleva una representación de la Iglesia.

Una característica de los carros es la evocación de la lógica y la física utilizando los estandartes y el borde de las lanzas (figura 2). En esta figura, los estandartes representan las categorías lógicas y las nociones de la física, y las inscripciones en las lanzas el propósito que cumplen. Así como Llull en el *Libro de la orden* decía que la lanza es la verdad y el estandarte su demostración, en la figura se

²⁴ Dice la Verdad: “Miseremini, miseremini mei vos satem amici mei, quia manus ignorantiae tetigit me et loco mei in apertum coronata est opinio”. Thomas Le Myésier, *Breviculum*, ROL, Supplementum Lullianum 1, 29.

rescata este recurso representativo con el cual la heráldica usa el estandarte para colocar los signos de los triunfos y la divisa del caballero. Las cabalgaduras representan la facultad humana que cada saber utiliza, y el tercer carro no lleva soldados, sólo representantes de la Iglesia halados por la montura del Comentarista, signo de una posible crítica de Le Myésier a la inercia de la institución, de la que hace parte, ante el error de la universidad.

En la base de la torre hay tres soldados que representan el ejercicio dialéctico basado en los argumentos que demuestra la validez probable de una opinión (figura 1). En el margen de la torre el primer soldado con la pica destruye la base de la prisión; con ello se representa la distinción, otro sostiene el escudo de los argumentos probables que salen de la distinción, y el tercero lanza las demostraciones con una ballesta²⁵. Por Aristóteles sabemos que la opinión se da sobre lo compuesto y en la dialéctica medieval los argumentos se oponen unos a otros por medio de distinciones que pueden ser reales (*de re*) o formales (*sensu*). Esta división de los enunciados la conocía Abelardo, para quien la distinción de lo real es sobre lo compuesto y la formal sobre lo que puede dividirse, las razones lógicas. Un argumento parte del sentido formal para demostrar en lo real su probabilidad²⁶.

El primer carro representa las categorías del ejercicio dialéctico que construye argumentos probables. Sabemos por Llull y por otros documentos de la época que era de los ejercicios más criticados en la facultad de artes²⁷. Lo que las condenas querían suprimir

²⁵ Véase Thomas Le Myésier, *Breviculum*, 28: "Per interemptionem aut per distinctionem oportet dissolvere turrim. Probabiliter arguo. Potissime demonstro".

²⁶ Compárese S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, London, 1993, 86. "[...] Abelard remarks that he is using the terms *sensu* and *de re* in the same way as Aristotle used the terms *per coniunctionem* and *per divisionem* and that the distinction, understood in this way, maintains the inference from affirmative sentence *de sensu* to a corresponding possibility sentence *de re*".

²⁷ Véase Iohannes XXII, *Epistola ad magistros et scholares Parisiensis*, en *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle y Ae. Châtelain, vol. II,

era el uso que se hacía de los dogmas como asuntos propios de una disputa de opiniones. Podemos entender cómo aquellas proposiciones del *Syllabus* no encuentran seguidores explícitos, porque en tales ejercicios no se llega a verdades paralelas a la doctrina, aunque la doctrina sea parte del juego de argumentos.

El juego de la disputa dialéctica obedece a las razones (*ratio*) que es el uso de los términos lógicos; a ello se debe que el caballo de Aristóteles se llame “Ratiocinatio” (figura 1) –la actividad reflexiva individual que manipula términos en los argumentos de una disputa–. A la actividad demostrativa, como lo decía el verso de Dante, se le conoce como “syllogizare”, que Le Myésier coloca como el instrumento demostrativo de la ciencia lógica: “instrumenta abundandi in syllogismis”. Después encontramos los procedimientos dialécticos para formar proposiciones: la consideración de las semejanzas²⁸, el hallazgo de las diferencias, la aceptación de enunciados y las múltiples distinciones. No en vano unas *Summulae* hacen parte de los textos introductorios al *Electorium*. En el carro están los predicables –categorías– que son la entrada a la “praescientia”²⁹ universal y los post-predicables que según el texto de Le Myésier son inherentes a las sustancias y subsisten en ellas. Lo que reafirma el carácter abstracto de la lógica y lo probabilístico de la demostración, ya que se elabora sobre razones que aportan las sustancias que para Le Myésier son prenociones y no principios de la realidad.

De los argumentos de probabilidad, partes del ejercicio dialéctico, pasamos al segundo carro y caballero que representan el conocimiento de la naturaleza: la Física. El caballo del Comentarista se llama “Imaginatio”; la imaginación es la facultad que abstrae de

París 1891, no. 714: “[...] inutilibus et supervacuis philosophiae quaestionibus [...]”

²⁸ En el *Lexicon* (1613) de Goclenius, unos de los sentidos de «similitudo» es el de ser una figura del discurso sofístico. R. Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, Georg Olms, Hildesheim, 1964, s.v. «similitudo».

²⁹ “Praenotio. Est futurum vel certa, vel incerta, vel necessarium, vel contingentium”. R. Goclenius, *Lexicon Philosophicum*.

la naturaleza los contenidos de la percepción, y este será el material del intelecto agente. En el estandarte de la lanza del caballero están las cuatro causas, y en la lanza una de las proposiciones del *Syllabus*: “Ejercer la especulación perfecciona y trae la más alta felicidad”³⁰. A continuación está la frase: “Fides Averrois haeretici in omni lege”; «lege» hace alusión a impartir clase. Veamos de nuevo el verbo «leggere», en los versos de la *Divina Comedia*, que alude a la actividad magisterial de Sigerio. En estas dos frases encontramos de nuevo la crítica a la facultad de artes por enseñar la fe de Averroes –¿en el entendimiento agente?– y promulgar un ideal de vida basado en la especulación sobre las causas de la naturaleza. Esta crítica al Comentarista aparece de nuevo en una conocida fórmula de los filósofos árabes en la que se enuncia la relación entre naturaleza-conocimiento-intelecto agente, dice: la luz del intelecto (agente) se manifiesta en la naturaleza como la luz del sol nos permite ver en la oscuridad³¹.

La respuesta a la fe herética de Averroes está en la siguiente sección del carro donde viajan el Papa, un sacerdote y un cardenal. Cada uno se expresa sobre el rescate de la verdad. El Papa ora “Te deum laudamus...”; el sacerdote predica “Deus misereatur nostri...” y el cardenal debate la noción de entendimiento agente –indicará Le Myésier algún Cardenal de su época, quizá se indica a sí mismo con esta investidura (figura 3)–. Dice que el conocimiento de la imaginación es vacío y rechaza la existencia de un intelecto universal que no lo deja conocer por sí mismo y concluye con la frase: “Socrates amicus, sed magis amica veritas” (figura 3). Le Myésier nos recuerda con esta frase el diálogo que Ramon y Sócrates sostuvieron al comentar las proposiciones del *Syllabus* en la *Declaratio*.

Otro de los ataques del Cardenal lo sufre el uso de los argumentos de la razón natural en el conocimiento físico, que no trata

³⁰ Véase Thomas Le Myésier, *Breviculum*, 28: “Esse perfectum in speculativis et in eis exerceri summa felicitas”.

³¹ Véase Thomas Le Myésier, *Breviculum*, 28: “Sicut se habet oculus noctuae ad lumen solis, ita se habet intellectus noster ad ea, quae sunt manifesta in natura”.

de lo sobrenatural³². Vimos esta crítica en la proposición de la condena que trata sobre la doble verdad. En el texto se expone que el conocimiento natural es mera abstracción de imágenes *-phantasmata-* vacíos de realidad. Lo sobrenatural supera el conocimiento físico y nos ayuda a entender las verdades de las que depende nuestro conocimiento inmediato. Física y metafísica son una misma ciencia según razones necesarias, lo que no invalida el conocimiento de la naturaleza, sino que afirma la dependencia de principios supremos. La unidad del conocimiento gobernado por una ciencia de primeros principios es inherente al Arte luliano como la crítica de la autonomía de la razón encontrada en la condena. El cardenal concluye que física y metafísica unidas pueden liberar a la verdad³³.

Hasta aquí la representación que hace la miniatura VI de la situación del conocimiento, basado en el Filósofo y el Comentarista, que prima en la universidad parisina. Los debates de Llull con maestros y la *lectio* del *Ars* le debieron mostrar más en detalle esta situación y Le Myésier por sus estudios la conocía de sobra. La siguiente miniatura nos traerá el proyecto unificado de Ciencia General basado en el *Ars* luliano, que fue en la época una respuesta a lo ya visto.

6. *Exercitus Domini Raimundi Lulli* (miniatura VII).

El ejército de Llull es la retaguardia (*retrobellum*) que ayuda al primer ejército; suponemos que esta mención al orden de una batalla se refiere al fracaso del ejército aristotélico. Esta miniatura en comparación con la primera tiene un solo caballero y un carro;

³² Véase Thomas Le Myésier, *Breviculum*, 29: "Supernaturalia istis variabilibus existendo et agendo simpliciter comparas, eminentia supernaturalium oblivisceris [...]".

³³ Véase Thomas Le Myésier, *Breviculum*, 29: "In veritatibus tamen physicis et metaphysicis ire te permittunt ad turrim falsitatis expugnandum [...]".

sobre ello dice Le Myésier, en una nota al margen izquierdo, que basta con una cabalgadura³⁴. De entrada la miniatura nos indica que el Arte luliana puede rescatar a la verdad, ya que es el instrumento de una ciencia que integra de forma general y unificada al conocimiento.

En la miniatura se sustituyen los soldados del arte de la disputa por tres monjes (figura 4), de hábito franciscano, que con sus tres clarines recuerdan la concepción agustiniana del hombre análoga a la Trinidad. Memoria, Intelecto y Voluntad representan al Dios creador y a su hijo El Redentor. Aquí cabe mencionar la importancia de la influencia agustiniana representada por los Franciscanos: San Buenaventura y Roger Bacon, que promulgaban el ideal de una ciencia regida por la teología. Ideal compatible con el *Ars luliana*, aunque Le Myésier deja bajo el hábito las calzas de acero de los caballeros, que reafirman el espíritu de cruzada por la fe.

Con estos tres monjes y el toque angelical de sus clarines, Le Myésier rebate la noción de entendimiento agente y rescata para la concepción del alma las verdades de la doctrina cristiana como el libre arbitrio, la redención y la vida eterna que son la base del proyecto de conocimiento unificado y de la conversión del infiel.

La montura del caballero "Raimundus" se llama "Recta Intentio". Hace con esto alusión a la primera intención del Arte luliana dirigida a los actos de los atributos divinos y su demostración por medio de las segundas intenciones: la razón natural³⁵. Más adelante, Le Myésier, en apoyo a la *recta intentio*, dice que el conocimiento trasciende a la imaginación y a la sensación –por ello el fin de la primera intención es Dios– y que la segunda intención es un fin menor. Es la forma divergente de la segunda intención representada por los ejércitos de la miniatura VI que no superan las abstracciones de la sensación y la imaginación.

³⁴ Compárese Thomas Le Myésier, *Breviculum*, 30: "Nota manu alia a sinistra infra: deberet esse unus equus tantum".

³⁵ Véase Thomas Le Myésier, *Breviculum*, 30: "Per primam intentionem et maioritatem finis Deum diligimus. Per secundam intentionem et minoritatem finis meritum spectamus".

El carro del Arte luliana lleva las razones necesarias: “Principia positiva, simplicia, realia” (figura 5). Los atributos de Dios son la base de la demostración que llevan en sí mismos la recta intención y que no fundan un saber artificial propio de la ignorancia o de la opinión. Este carácter artificial nos hará recaer en la crítica al ejercicio dialéctico que sustenta el ideal de la vida especulativa con base en la probabilidad de los argumentos y no en la necesidad de las razones. Encontramos a Llull enfrentando el carácter artificioso de la disputa universitaria cuando dice que los maestros y estudiantes necesitan de razones necesarias y no de argumentos insolubles para llegar a la verdad.

Si el objetivo de esta gesta es el rescate de la verdad, el problema central de la rivalidad entre los ejércitos –de Aristóteles y Llull– es el de la demostración según razones necesarias o probables. Una de las formas en que podemos comparar las demostraciones lulianas según principios necesarios y aquellos ejercicios de los artistas basados en argumentos de probabilidad, está en el argumento de Llull de la *Declaratio* a favor de la proposición 87 del *Syllabus* que trata sobre la eternidad del mundo.

Dice Llull que el mundo es una creación del poder infinito de Dios y lo anterior no significa que el mundo conserve algo de este poder infinito³⁶. Suponemos, porque no está en el texto, que el argumento de Sócrates –quien responde a Llull– sostiene que del poder infinito del creador se sigue un mundo a semejanza de ese poder infinito y por tanto es eterno. Por lo que hasta ahora hemos visto, un averroísta no sostendría este argumento, al contrario, declararía que la razón natural no puede resolver este asunto. Después de fijar los argumentos de los que dialogan, Llull decide aceptar el argumento del oponente, formulado en una proposición condicional: si el mundo fuera eterno en virtud de su creador, encontraríamos en el mundo los demás atributos de Dios como la

³⁶ Véase Raimundus Lullus, *Declaratio*, 332. “Verum est, quod mundus est a potentia Dei infinita. Sed non sequitur propter hoc, quod sit aeternus [...]”

Bondad, la Sabiduría, la Verdad, la Gloria³⁷. Continúa su argumento agregando consecuencias a su enunciado condicional. Si el poder infinito de Dios comunicó a la creación la eternidad, ¿por qué no encontramos en el mundo los demás atributos como la Bondad o la Gloria?³⁸. Concluye que el poder infinito de Dios no puede contradecirse y colocar la eternidad separada de la Bondad o de la Gloria en el mundo, por ello lo creado no es eterno. Esta conclusión es válida, porque Sócrates había concedido a Llull al iniciar el dialogo que los atributos de Dios siempre van unidos en sus operaciones³⁹.

Este argumento parece imitar un ejercicio dialéctico llamado *positio* que se desarrolla de forma similar: i) Se fija una proposición que se niega o afirma; ii) Se derivan proposiciones de cada posición, bien sea de la afirmativa o de la negativa; iii) Se concede, niega o duda el orden de las proposiciones expuestas. Si Sócrates concede en iii), alguna de las proposiciones de i) es válida. Como la *Declaratio* es un dialogo ideal, el interlocutor acepta principios necesarios como los atributos de Dios, cuando el centro del ejercicio es demostrar la posibilidad de un enunciado con base en los enunciados que se derivan del primero. Llull quiere entrar en el juego de la disputa con enunciados condicionales y deriva de ellos la prueba que refuta la posibilidad del enunciado condicional: si el

³⁷ “Adhuc, dicto tibi, quod divina potestas plus in effectum non potest ratione aeternitatis, quam ratione sui ipsius, sicut divina bonitas, quae plus bonificare non potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam; et sic de magnitudine, sapientia, voluntate, virtute, veritate, gloria et perfectione. Sed si mundus sit aeternus, potest esse aeternus et aeternus per divinam aeternitatem”. Raimundus Lullus, *Declaratio*, 332.

³⁸ Véase Raimundus Lullus, *Declaratio*, 333: “[...] quod potestas divina plus potest quoad divinam aeternitatem infundere actum suum in effectum quam quoad divinam bonitatem etc., cum mundus recipere non possit infinitam bonitatem, sed infinitam durationem [...]” Raimundus Lullus, *Declaratio*, 333.

³⁹ Véase Raimundus Lullus, *Declaratio*, 333. “Et tu, Socrates, non bene recolis illud, quod concessisti in secunda positione, quando diximus, quod hoc oportet esse verum, per quod divina rationes maiorem habeant concordantiam in effectum suo [...]”

mundo fuera eterno. Sabemos que fuera de este dialogo la eternidad del mundo es una cuestión insoluble, Llull lo sabía y pedía a los universitarios dejar los argumentos que agregan probabilidad a las cuestiones y no verdad, como Llull creía ofrecer con los principios necesarios del Arte.

La deshonra universitaria está en no aceptar las razones necesarias para argumentar en los ejercicios dialécticos y en el conocimiento de la naturaleza, lo mismo que rechazar el proyecto de ciencia unificada del Arte y del espíritu agustiniano que originó la condena de 1277. Aquellas razones son las armas del ejército de Llull, con ellas se podría liberar a la verdad y cumplir con la gesta virtuosa del Arte luliano que se traduce en el Honor que a Dios corresponde. Esto no impide que de este honor participen los señores del dominio bajo el cual se cumple la disputa. Bien sea por inteligencia política o por relaciones de señorío, Llull dedica repetidas veces al rey Felipe IV sus obras. Consigue una carta del rey en la que se le reconoce como un maestro que exalta con insistencia y fidelidad la fe cristiana.

7. Retorno al Señorío.

En el carro del ejército luliano están los soldados que sostienen los estandartes de las razones necesarias y también los blasones de algunos reinos (figura 6) como los de Francia, Aragón, Anjou, Borgoña, Flandes⁴⁰. La gesta para rescatar la verdad parece ser política, lo que no es nada extraño para una época en que el destino de la corte pontificia está en juego y cuando la autonomía de la universidad se enfrenta al señorío de la corona francesa, un cambio definitivo en las relaciones entre poder temporal y educación.

Le Myésier encarga una nueva miniatura que será la última del *Breviculum* en la cual le rinde homenaje, al lado de su maestro, a la

⁴⁰ Véase M. de Riquer, *Heràldica Catalana, des de l'any 1150 al 1550*, vol. II, Quaderns Crema, Barcelona, 1983, 367.

reina de Francia y Navarra Juana II. Sabemos que este acto no tuvo lugar hasta 1336 cuando las miniaturas VI, VII y XII no estuvieron concluidas. En esta miniatura se le entregan a la reina dos ediciones del *Electorium* hechas con cuidado para que se pueda comprender y estudiar el Arte Iuliana junto al *Breviculum*.

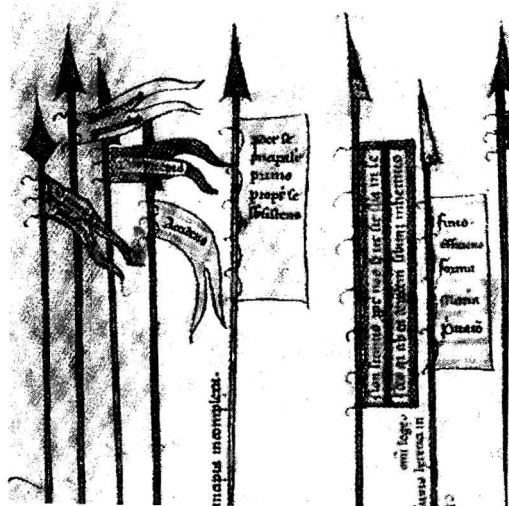
El honor coincide en la verdad rescatada y en el homenaje a la reina. El conjunto de la obra Iuliana no será valorado por estos actos, aunque por ellos perduró hasta el renacimiento en la figura del caballero y del maestro del Arte contra los artistas en París.

Apéndice

Miniatura VI: figura 1



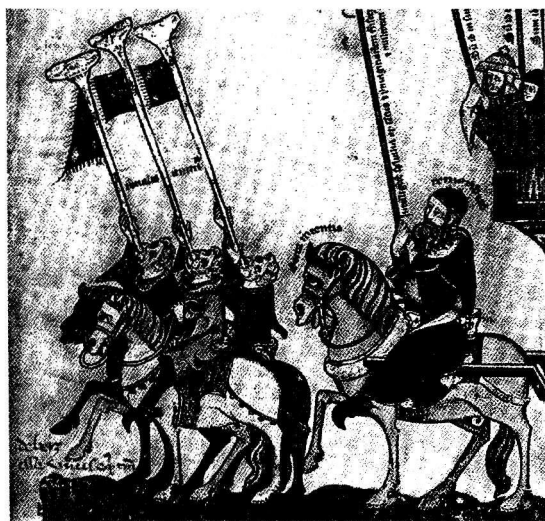
Miniatura VI: figura 2



Miniatura VII: figura 3



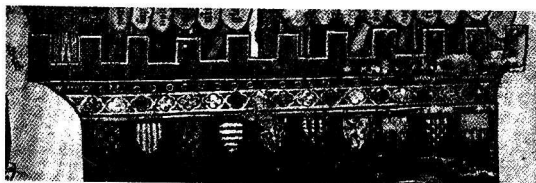
Miniatura VII: figura 4



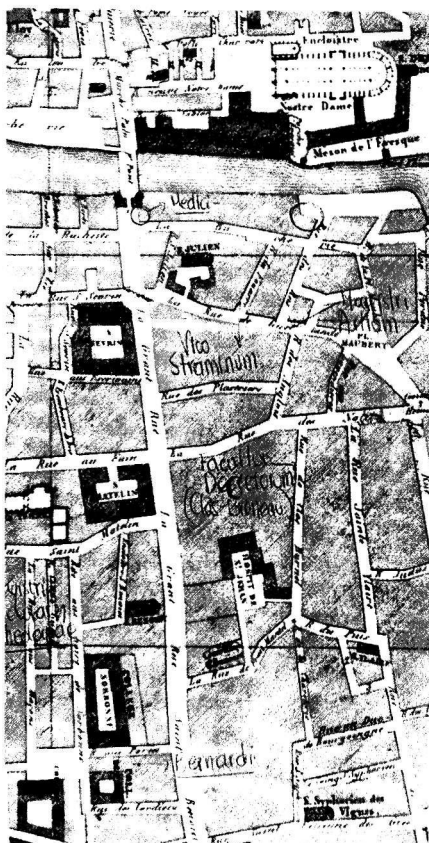
Miniatura VII: figura 5



Miniatura VII: figura 6



Mapa 1



“Regio illa potissimum artistarum multitudine erat referta, vicus Garlandiae vicum Bucceriae versus Orientem continuat, ad occi-

dentem vero vicus Straminum (*rue de Fouarre*) in vicum Bucceriae incidit. Itaque vicus Bucceriae quasi in medio sita est duorum famosissimorum vicorum, qui tunc temporis in artistarum scriptis haud semel occurrunt”⁴¹.

⁴¹ H. Riedlinger, “Introductio”, 125.





EL LULISMO HISPÁNICO DEL TRESCIENTOS

JORDI PARDO PASTOR

1. Nota previa.

Dejando de lado la contribución musulmana a la cultura de la Península, debemos destacar, entre los filósofos hispánicos de la Edad Media, a Isidoro de Sevilla († 636)¹ y a Ramon Llull (1232-1316)². Del mismo modo, son estos dos personajes del mundo filo-

¹ Sobre el calibre de la influencia de San Isidoro de Sevilla véanse los datos bibliográficos de B. Altaner, en *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, 1-32; véase también B. Bischoff, "Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla", en M. C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana*, León, 1961, 317-344; y, sobre todo, A. Fidora, "La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo: Astronomía, Astrología y Medicina", *Estudios Eclesiásticos*, 2000 (75), 663-677, que realiza un excelente seguimiento de la figura del Santo y la influencia que éste y su doctrina ejercieron en la Escuela de Toledo, además de aportar muy buena bibliografía.

² En cuanto a la figura del Beato y su concepción filosófica, véanse: E. Longpré, "Lulle, Raymond (Le bienheureux)", *Dictionnaire de théologie catholique*, 1926 (9/1), col. 1072-1141; E. A. Peers, *Ramon Llull: A Biography*, London, 1929; F. Sureda Blanes, *El beato Ramon Llull (Raimundo Lúlio): su época, su vida, sus obras, sus empresas*, Madrid, 1934; L. Riber, *Raimundo Lulio (Ramon Llull)*, Barcelona, 1949; A. Llinarès, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Université de Grenoble, Grenoble, 1963; M. de Riquer, *Història de la literatura catalana*, Ariel, Barcelona, 1964, vol. I, 197-352; E. A. Peers, *Foll d'amor. La vida de Ramon Llull*, Moll, Palma (Mallorca), 1966, 75-82; R. Pring-Mill, "Entorn a la unitat del Llibre d'Amic e Amat", *Estudis Romànics*, 1962 (10), 33-61; S. Garcías y Palou, *El Miramar de Ramon Llull*, Palma (Mallorca), 1977; J. Gayà,

sófico hispánico los más influyentes para con la posteridad y los que consiguen crear una escuela que, realizando comentarios y traducciones de sus obras, siguen su doctrina. Es decir, hay una tradición isidoriana y lulística en auge y evolución ya desde la Edad Media hasta nuestros días. A partir de este punto, el interés de nuestro estudio no es otro que la figura del «Maestro de Europa», Ramon Llull, desde la vertiente de su legado y en relación con las escuelas lulianas que surgen en la Península durante la Baja Edad Media del trescientos.

2. El lulismo primitivo.

Es harto sabido que la difusión del lulismo se inició en vida del mismo Llull, a raíz de su inagotable propaganda sobre el *Ars* y sus ideas de conversión de los infieles. Con el total convencimiento de aquello que propugnaba, Ramon Llull no escatimó ningún esfuerzo para proliferar de forma vasta y majestuosa su producción escrita. Al mismo tiempo, trató de asegurar la copia, la difusión, dedicando sus obras a Papas, reyes o a cualquier otro personaje significativo, indicando, eso sí, en el prólogo, la demanda de que la obra *in quaestione* fuera trasladada. Parece ser que al final de su vida, Llull decidió establecer tres colecciones básicas de sus escritos: la cartuja de Vauvert, la casa de un noble genovés que se identifica con Perceval Spinola, y un palacio de Mallorca propiedad de Pere de Sentmenat, yerno de Llull³. Por orden del mismo Llull, se dedican,

La teoría luliana de los correlativos, Palma (Mallorca), 1979; F. Rico, "Ramon Llull", en Id., *El pequeño mundo del hombre*, Alianza, Madrid, 1986², 80-84; y J. Pardo, "L'amor diví en el *De consolatione philosophiae* de Boeci i en el *Llibre d'Amich e Amat* de Ramon Llull", *Boethius and the Middle Ages, Convenit Internacional – Convenit Selecta*, 2000 (5), 71-76; e Id., "La tradición misticoplatónica en el *Llibre d'Amic e Amat* de Ramon Llull", *Estudios Eclesiásticos*, 2001 (76), 437-450.

³ El autor de la *Vita coaetanea* cierra sus consideraciones sobre Llull con estas palabras: "Divulgati quidem sunt libri sui per universum, sed in tribus locis fecit

según nos cuenta el testamento, 140 libras para trasladar al pergamino, tanto en lengua catalana como en latín, sus diez obras más recientes, religarlas en un solo volumen, y distribuirlas, junto con otras obras de su autoría, entre las diferentes iglesias y órdenes eclesiásticas; incluso un cofre que se amparaba en casa de Pere de Sentmenat debía cederse al monasterio cisterciense de La Real. Del mismo modo, las copias de este volumen debían ser enviadas a la cartuja de Vauvert y a misser Spinola de Génova⁴. La disposición de las intenciones de Llull tanto en la *Vita* como en el testamento han llevado a considerar a la crítica, de forma errónea, que París, Génova y Mallorca, tras la muerte de Llull, “quedaron convertidas [...] en centros de irradiación del lulismo [...]”⁵. Indudablemente, Palma se convirtió en una especie de albacea de los manuscritos lulianos y de la isla, siendo el lugar de donde proceden las colecciones principales de códices lulianos como la de Roma y la de Milán⁶. Asimismo, queda más que probado que en París germinó una importantísima escuela lulista gracias a la valiosa labor de

eos praecipue congregari; videlicet in monasterio Cartusiensium Parisius, et apud quendam nobilem civitatis Ianuae, et apud quendam nobilem civitatis Maioricarum”. (Raimundus Lullus, *Vita coaetanea*, ROL VIII, 304) Esta misma concentración de las obras de Ramon Llull en tres puntos concretos se ve confirmada en el testamento que firmó en Mallorca el 26 de abril de 1313 (véase F. de Bofarull y Sans, “El testamento de R. Llull y la escuela luliana en Barcelona”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 1896 [5], 463-476).

⁴ “De quibus quidem libris omnibus supra dictis mando fieri in pergamento in latino unum librum in uno volumine, qui mittatur per dictos manumissores meos Parisius ad monasterium de Xarcossa, quem librum ibi dimitto amore Dei. Item: Mando fieri de omnibus supra dictis libris unum alium librum [...] quem dimitto et mando mitti apud Ianuam misser Perciual Espinola”. F. de Bofarull y Sans, “El testamento de R. Llull y la escuela luliana en Barcelona”, o bien ROL XVIII, 262 y ss.

⁵ J. y T. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Historia de la filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1943, vol. II, 25.

⁶ Véase M. Batllori, “El lul·lisme a Itàlia. Esbós de síntesi”, en Id., *Ramon Llull i el lul·lisme*, Tres i Quatre, Valencia, 1993, 221-335, esp. 251-253.

Tomás Le Myésier⁷. Pero, por otro lado, las pruebas referentes a Génova son más bien escasas: sólo conservamos tres manuscritos que provengan de la colección de Spinola⁸. Así pues, es un tanto exagerado afirmar que el lulismo prolifera (en comparación, casi, con las setas) tras la disposición, por parte de Ramon Llull, de tres colecciones de manuscritos en aquellos tres centros de cultura en que la doctrina luliana tuvo, digámoslo así, mayor repercusión.

En cuanto al lulismo mallorquín, uno de los primeros pistoletazos fue la creación del monasterio de Miramar para el estudio y formación de los misioneros⁹. Tras este acontecimiento, parece ser que Ramon Llull, en los últimos cuarenta años de su vida, sólo residió en Mallorca dos o tres años. Agotadas las posibilidades que le ofrece la isla, Llull prefiere marcharse a Montpellier o a París. A mi parecer, las más que escasas visitas del Beato a la isla hacen difícil la existencia de un movimiento lulista organizado. No obstante, intentando reparar lo insalvable, Llull, en su última estancia en Mallorca (del mes de julio de 1312 hasta el abril de 1313), fundaría “una «escuela» cuya dirección estuvo a cargo de Guillem de Vilanova y de la cual fue maestro de gramática Guillem Pagès”¹⁰. En cuanto a esta escuela lulista mallorquina que cita Miguel Cruz Hernández, no tengo total certeza respecto a lo que atañe a la fi-

⁷ Véase J. N. Hillgarth, *Llull i el naixement del lul·lisme*, Curial Edicions/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1998.

⁸ Véase M. Batllori, “El lul·lisme a Itàlia. Esbós de síntesi”, 260-263.

⁹ Gracias al rey de Mallorca Jaume II, se construirá un monasterio en Miramar (1276) para que trece franciscanos estudien la lengua y la cultura árabes, uno de los primeros principios del *Ars luliana*. El 16 de noviembre del mismo año de 1276, una bula papal confirma la fundación de la escuela de Miramar. Tenemos constancia de que Ramon Llull asistió a la fundación del monasterio para tomar parte en ella. En cuanto a la bula que afirma la creación del monasterio de Miramar, véase: A. R. Pasqual, *Vindiciae lullianae*, Aviñón, 1778, vol. I, 128-142; o bien A. Rubió i Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1908-1921, vol. I, 4 y ss.; o S. Garcías Palou, *El Miramar de Ramon Llull*, Palma (Mallorca), 1977.

¹⁰ M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramon Llull*, Fundación Juan March/Editorial Castalia, Valencia, 1977.

gura de Guillem Pagès. Gran parte de la crítica (me refiero a los hermanos Artau, entre otros), y creo que debemos incluir a M. Cruz Hernández, sugiere que Guillem Pagès ejecuta la función de «puente» entre el período de las primeras obras del Maestro y los últimos años de su vida. Pero vayamos por partes. Este personaje, copista del magnífico manuscrito del *Llibre de contemplació*, fecha su copia en el año de 1280 y firma con el nombre de “Guillelmus Pagesii, presbiter”¹¹. Se ha intentado relacionar este Guillem Pagès con el copista y traductor de muchas de las obras que se mencionan en el testamento de Llull, donde dichas traducciones (siguiendo el mss. de Munich, lat. 10495) constan fechadas en el año 1316. De este modo, si identificamos a Guillem Pagès con el firmante del manuscrito, “Guillelmus magistri presbiter regens studium grammaticale capituli Maioricensis [...]”, podríamos afirmar la existencia de más de treinta y seis años de lulismo¹². A este tenor de circunstancias, y siguiendo al profesor Hillgarth, hay que decir que el nombre de Guillem Pagès no aparece en ninguno de los manuscritos referentes al testamento de Llull y, por otra parte, «Magistri» no sería más que la forma latina del común apellido catalán «Mestres». Ciertamente, estamos frente a dos personajes diferentes, el Guillem Pagès copista del 1280, y el Guillem Mestres, copista y traductor del 1316. Por ende, debemos retocar lo que de-

¹¹ En cuanto al manuscrito de Milán, véanse: M. Obrador, “Viatge d’investigació a les biblioteques de Munich i Milà”, *Anuari de l’Institut d’Estudis Catalans*, 1908 (2), 598-613, aquí 605, facsímil en el tomo V de las ORL; y A. Millares Carlo, *Tratado de paleografía española*, Madrid, 1932², vol. II, lámina I, xix.

¹² Sobre este aspecto, los hermanos Carreras y Artau afirman la unicidad de estos dos personajes, presentando a un “presbítero Guillermo Pagés, titular de gramática en la escuela de Artes de Mallorca, quien ya en 1280 transcribía el *Libre de contemplació en Déu* y en 1306 traducía aún libros lulianos [...]” (J. y T. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Historia de la filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. II, 16). Por otro lado, J. N. Hillgarth, *Llull i el naixement del lul·lisme*, 177-178, se opone a esta conjetura y manifiesta la opinión de que estamos ante dos personajes totalmente diferentes. Del mismo modo, véase el texto de Munich, lat. 10495, fol. 205; ORL XVI, 314.

cíamos más arriba: sí existió una escuela de Artes de Mallorca donde, posiblemente y por encomendación del Maestro, profundizara en la doctrina luliana; sí estuvo a cargo de Guillem de Vilanova; pero el delegado en adiestrar a los alumnos sobre gramática no era otro que Guillem Mestres, a quien se ha desdibujado con la persona de Guillem Pagès. En consecuencia, intentar relacionar estas dos figuras, a mi parecer, consistiría en un puro acto de especulación, ya que no hay pruebas fácticas para tal afirmación. Será a partir del año 1400, ya en el nuevo siglo, cuando empezará a fraguarse una verdadera escuela lulística mallorquina, con una verdadera circulación de manuscritos entre Valencia, Barcelona, Perpiñán, Venecia, Roma y la ciudad de Palma de Mallorca.

3. El lulismo «espiritual» valenciano y Nicolau Eimerich.

A pesar de todo (con «filología ficción» o sin ella), no será Mallorca el primer foco de lulismo tras la muerte del maestro Llull, e incluso podemos llegar a afirmar que “en Mallorca no existe un movimiento luliano durante el siglo XIV”¹³. La primera escuela luliana, más mística que doctrinal, se crea en Valencia de manos de franciscanos y fraticelos joaquinistas. Fijada en Alcoi, ésta se convirtió en una escuela de doctrina lulista a cargo de *sacerdotes minimi* y formada por mercaderes y artesanos de distintos gremios. Sin embargo, desconocemos la manera en que dicho lulismo levantino se fraguó y por qué motivos se centralizó este movimiento luliano en Valencia. Sin lugar a dudas, la doctrina luliana produce una gran efervescencia en la ciudad levantina, ya que, escasamente cumplidos dos años de la muerte del Maestro, se publica en la ciudad de Valencia, en agosto de 1317, el *Art de confessió*, cuyo autor cela su nombre, siguiendo los pasos de Ramon Llull, con humildad fingida: “[...] jo peccador, indigne que mon nom hic sia escrit

¹³ J. Carreras y Artau, “En torno al primer siglo del lulismo”, *Estudios Lulianos*, 1964 (22-23), 83-90, aquí 87.

[...]”¹⁴. Con la misma fórmula, aparece dieciocho años más tarde, en 1335, el *Benedicta tu in mulieribus*¹⁵. En 1338, verá la luz el *Art memorativa*, firmado por un tal Bernat Garí, clérigo secular conocido como discípulo del maestro Ramon Llull, «Doctor Iluminado»; y, en 1339, el *De magnitudine et parvitate hominis*.

Este lulismo levantino del siglo XIV llegó a influir en universidades como la de Lleida, y en ciudades como Barcelona. Ya hemos apuntado un poco más arriba que la formación de la escuela lulista valenciana se fija en Alcoi. Esta escuela estuvo confiada a Pere Rossell, quien pontificó en cátedra ante numerosos discípulos con un bonete magistral en la cabeza. El asentamiento de la escuela lulística levantina se amparó un tanto en la monarquía con el privilegio concedido el año 1369 por Pere III de Cataluña y IV de Aragón a Berenguer de Fluvià, mercader valenciano. Con dicho privilegio quedaba totalmente autorizado, él mismo y aquellos que él creyera personas aptas, a divulgar y exponer el *Ars generalis* de Ramon Llull, así como toda la filosofía y la doctrina que se comprenden en su Arte. Asimismo, en 1393, el rey Joan I, hijo de Pere el Cerimoniós, revalidará este privilegio a favor del propio Pere Rossell. Del mismo modo, en 1399 Martí l’Humà, hermano de Joan I, volverá a revalidar el privilegio a favor de Rossell. Inmerso en este caldo de cultivo, surge la figura de Nicolau Eymerich, inquisidor de la Corte de Aragón, quien por estos años que comprenden desde el primer privilegio concedido a la escuela lulística de Valencia (1369) hasta el concedido en el año 1399, emprende una dura campaña antilulista¹⁶.

¹⁴ Cito por la edición de M. Obrador, en ORL I, 387-410.

¹⁵ Sobre el *Benedicta tu in mulieribus*, véanse las discrepantes opiniones del Padre B. Salvà, *Sobre la autenticidad del libro «Benedicta tu in mulieribus»*, Palma (Mallorca), 1946; y Mosén S. Galmés, “Ramon Llull no és l’autor del llibre *Benedicta tu in mulieribus*”, en Id., *Obres completes. Lul·lisme*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1991, vol. III, 211-229.

¹⁶ Eymerich, nacido en Girona el año 1322, ingresó en los dominicos en 1334, y fue nombrado inquisidor general del reino de Aragón en 1356, aunque se le destituyó por su excesivo rigor contra los valdenses, seguidores de Pierre Valdès.

Nicolau Eymerich, que se había enfrentado en más de una ocasión con los lulistas valencianos, al comprobar que el movimiento se agravaba y se adhería a una difusión popular, decidió perseguirlo oficialmente. Si no lograba exterminar el movimiento lulista, quizá sí alcanzaría a liquidar la figura del maestro Llull. Tras muchas denuncias a la Corte pontificia, el Papa extendería la bula *Nuper dilectio filii*, fechada el 5 de junio de 1372, en la que manda al arzobispo de Tarragona que recoja y examine las obras de Llull, y envíe a la quema aquellas que contengan errores de fe. El 28 de septiembre de 1374, una bula apostólica exige a la Curia de Barcelona que sea enviado a la Corte papal el *Arbre de filosofia d'amor*, del que le habían referido a su Santidad atrevidas conjeturas. En 1375, Eymerich fue desterrado por Pere *el Cerimoniós* —en

En 1366, fue repuesto de su cargo, siendo desterrado en 1375 por parte de Pere *el Cerimoniós*. Véanse: E. Grahit Papell, *El inquisidor fray Nicolás Eymerich*, Girona, 1874; F. Decoroso Gazulla, *Historia de la falsa bula a nombre de Gregorio XI, inventada por el dominico fray Nicolás Eymerich contra las doctrinas lulianas*, Palma (Mallorca), 1910; A. Ivars, “Los jurados i adiciones al artículo «Los jurados de Valencia y el inquisidor fray Nicolás Eymerich»”, *Archivo Iberoamericano*, 1921 (15), 212-219; J. Vincke, “Llull und Eymerich”, *Estudios Franciscanos*, 1934 (46), 242-256; J. y T. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Historia de la filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. II, 30-58; P. Sanahuja, “El inquisidor fray Nicolás Eymerich y Antonio Riera”, *Ilerda*, 1946 (4), 31-55; M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (= Edición Nacional de las obras completas XXXVI), Santander, 1947, 303-308 y 339-344; J. Roura i Roca, *Posición doctrinal de fray Nicolás Eymerich O.P. en la polémica luliana*, Girona, 1959; J. Rubió i Balaguer, “El lul·lisme hispànic. Eimerich”, *Gran Enciclopèdia Catalana*, 1976 (9), 379; J. Perarnau i Espelt, “El *Tractatus brevis super iurisdictione inquisitorum contra infideles fidem catholicam agitantes* de Nicolau Eimerich. Edició i estudi del text”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1982 (1), 79-126; J. de Puig i Oliver, “Nicolau Eimerich i Raimon Astruc de Cortielles: Noves dades a propòsit de la controvèrsia mariana entorn de 1395”, *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 1979-1980 (25-26), 309-331; Id., “Documents inèdits referents a Nicolau Eimerich i el lul·lisme”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1983 (2), 319-346; y Id., “La *Fascinatio lullistarum* de Nicolau Eimeric. Edició i estudi”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1984 (3), 29-58.

cargo de enemigo del bien de sus reinos—¹⁷, aunque continuará con sus lances contra el lulismo y no sin cierto éxito.

La poca diligencia del arzobispo tarraconense obligó al pontífice a resolver el expediente en la Curia papal, designando una comisión formada por veinte doctores en teología bajo la presidencia del cardenal de Ostia para que analizaran veinte volúmenes que Eymerich había señalado. El mismo Eymerich compareció ante la comisión con una vasta lista que contenía más de quinientas proposiciones, todas ellas extraídas de las obras que proponía, y que consideraba erróneas. La comisión declaró sospechosos unos doscientos artículos de los quinientos que Eymerich había presentado. En consecuencia, la resolución del Papa Gregorio XI no se hizo esperar y prohibió, en consistorio público celebrado el 6 de febrero de 1376, las veinte obras de Llull presentadas por Eymerich, extendiendo la bula *Conservationi puritatis fidei catholicae*, en la que se afirmaba la existencia de los más de doscientos artículos heréticos y se exigía que las obras de Llull fueran recogidas para someterlas a un rigurosísimo examen. La censura del lulismo fue un golpe tremendo que se intentó paliar con el amparo del favor real. El 7 de enero de 1377, Pere *el Cerimoniós* escribe al Papa requiriéndole que el examen de los libros de Llull se realice en Barcelona, argumentando que eran obras escritas en catalán y que en Cataluña existen estudiosos muy competentes. Pese a las insistentes tentativas del reino de Cataluña y Aragón para que la doctrina de Ramon Llull fuera de nuevo legitimada, éstas toparon con los oídos sordos de la Corte pontificia. Eymerich residía por entonces en la Corte de Aviñón, aunque hallamos un documento, fechado el 11 de marzo de 1381, en el que Pere *el Cerimoniós* ordena a su primogénito, Joan I, que detenga al Inquisidor, ya que éste se encuentra en Barcelona desoyendo la orden de destierro. La política entre Pere III de Cataluña y IV de Aragón y su primogénito resultaba bastante opuesta, ya que Joan I sentía cierta predilección por Eymerich, e incluso tras su coronación como rey en 1387 volvería a retribuirle el puesto de Inquisidor General de la Corte de Aragón

¹⁷ Véase E. Grahit Papell, *El inquisidor fray Nicolás Eymerich*, 111.

y su sueldo: cien libras barceloninas. Además, el 30 de octubre de 1377 el rey prohíbe que se enseñe la doctrina de Llull en su reino y ordena, también, que todas las obras del Doctor Iluminado sean recogidas, según decreta la bula *Conservationi puritatis catholicae fidei*. Sin embargo, unos documentos fechados el 23 de julio de 1388 contienen ya las primeras medidas contra el Inquisidor por parte de Joan I. Debido a las disputas y controversias que Eymerich mantiene con los lulistas de Valencia, el Rey ordena al Inquisidor que abandone la ciudad levantina y que todos los procesos que había iniciado Eymerich fuesen enviados al cardenal Jaume de Aragón¹⁸. Por otro lado, Joan I demandará el favor de su tío, Jaume de Aragón, para que no lleve a término ninguno de los procesos de Eymerich. El Inquisidor no hará caso del mandato del Rey, y en Lleida actuará libremente, produciéndose el primer encontronazo con Antoni Riera¹⁹. Finalmente, el rey se dirigirá al Papa Clemente VII para que el Inquisidor sea cesado de su cargo. Este nuevo destierro de 1389, por parte del primogénito de Pere *el Cerimoniós*, anublará las tintas del Inquisidor en contra de los lulistas valencianos²⁰.

¹⁸ Véase J. de Puig i Oliver, "El procés dels lul·listes valencians contra Nicolau Eymeric en el marc del Cisma d'Occident", *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 1980 (66), 319-463.

¹⁹ Véase P. Sanahuja, "El inquisidor fray Nicolás Eymerich y Antonio Riera".

²⁰ Se me antojan dos motivos por los que Eymerich persiguió de forma tan acerba a los lulistas «espirituales» valencianos. Pese a que se haya intentado afirmar, a partir de las propias acusaciones del Inquisidor, que el principal motivo por el que Eymerich fue tan duro con el lulismo residía en la disimilitud teológica entre la doctrina luliana y las razones de la fe cristiana, así como en el rechazo de Eymerich a la manera en que los lulistas valencianos manipulaban, según él, la doctrina cristiana hacia una especie de oscurantismo místico, creo vislumbrar mucho más detrás de todo esto. En primer lugar, el lulismo se identifica con la orden de los franciscanos, y debemos tener en cuenta que Eymerich es un dominico sectario. A este respecto, las palabras de Badia y Bonner nos van al pelo para intentar demostrar las rivalidades entre unos y otros: "El otro problema de la excentricidad literal de la tradición luliana consiste en que, tras un buen comienzo (discípulos inteligentes e influyentes en París, y seguidores y fondo de libros en

Será en estos años de destierro en Aviñón, concretamente en 1390, cuando Eymerich escribirá su *Dialogus contra lullistas* y el tratado *Contra doctrinam Raymundi Lully*. Ambos escritos están dirigidos a una divulgación popular, siendo el primero una especie de diálogo entre el Inquisidor y un lulista anónimo, y el segundo una exposición de balance personal de aquellos veinte escritos de Llull que presentó a la Corte pontificia en el año 1372. En el mismo año de 1390, Eymerich presentará otro opúsculo titulado *Tractatus de duplici natura in Christo et de tribus in Deo personis, seu an sacramentum Eucharistiae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus*, en el que cargará las tintas en contra del rector de Silla, Pere Çaplana, como ya lo había hecho anteriormente contra Pere Rossell en las dos obras arriba mencionadas. Por ende, de este hecho debemos deducir que el rector de Silla debió de ser un personaje representativo del lulismo valenciano de finales del siglo XIV. Con la elección del nuevo Papa, Benedicto XI (1394), Eymerich aprovechará la coyuntura y dedicará al pontífice aragonés la *Fasciatio lullistarum*, donde el Inquisidor hace una recopilación de sus escritos anteriores y pretende atacar el mal desde la raíz, intentando

Mallorca, Génova y otros lugares), pronto se confundió con una excentricidad en el sentido más usual de la palabra, que llamó la atención a la Inquisición (y de los estamentos sociales de la Universidad de París), e hizo que el lulismo, excepto en algunos centros de estudio en la Corona de Aragón y en el norte de Italia, fuese un movimiento perseguido y en cierta manera «contracultural» durante gran parte de los siglos XIV y XV. Una parte de esta excentricidad se debió a la adopción de la bandera luliana por parte de grupos semilaicos, que proclamaban un franciscanismo exaltado y condenado por la Iglesia [...]” (L. Badia y A. Bonner, *Ramon Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Quaderns Crema, Barcelona, 1992, 214) El segundo motivo podría radicar en el odio que Eymerich llegó a sentir al ser nuevamente desterrado de la Corona de Aragón debido a sus disputas y controversias con los lulistas levantinos. En última instancia, podría ser éste el motivo que le impulsó a escribir una serie de tratados contra los lulistas—como apunta J. de Puig i Oliver en “Sobre el lul·lisme de Ramon Sibiuda”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1991 (10), 225-269, aquí 228—y, a su vez, de forma muy sutil, *versus* el rey Joan I, ya que debemos recordar que en 1393 este rey revalidará el privilegio a Pere Rossell para que siguiera difundiendo la doctrina luliana.

demostrar la insignificancia del *Ars magna* y el *Ars brevis* de Llull. En abril de 1396, Eymerich lanzará la *Incantatio studii Ilerdensi super XX articulis per quendam Anthonium Riera studentem valentinum tu defertur inibi seminatis*, en la que el Inquisidor intenta prevenir a todos los estudiantes, bachilleres, maestros y doctores de la Universidad de Lleida de los errores que en ella difunde el lulista valenciano Antoni Riera. Con este tratado se cierra la campaña antilulista, aunque podamos encontrar referencias incidentales a los lulistas y al lulismo en el *Confessio fidei christianae* y en el *Tractatus contra alchimistas*. Por lo demás, la lucha estaba concluida, y Eymerich tuvo que reconocer su fracaso (quizá, nunca reconoció su error) ante el Rey. Una vez le fue concedido el perdón real, se retiró a su convento de Girona, donde guardó silencio hasta el día de su muerte en el año del señor de 1399.

La muerte del Inquisidor cambió radicalmente el panorama del lulismo en la Península, aunque “la actuación nefasta de Eymerich acabó por levantar en las altas esferas eclesiásticas un muro de recelos contra Llull y su doctrina, que sus partidarios no han logrado desvanecer jamás”²¹. Las relaciones entre la Corona de Aragón y la Corte pontificia se incrementarán para poder invalidar la bula papal del año 1376. Antoni Riera, que se hallaba por esta época en Aviñón, presentará al cardenal San Sixto una instancia por la cual la bula de Gregorio XI se declare sin validez. La bula *Conservationi puritatis catholicae fidei* no fue hallada en los registros oficiales y se presume que se perdió en el traslado de la pontificia desde Aviñón a Roma. Este hecho alentó a los lulistas, que se empeñaron en que se declarara apócrifa la bula condenatoria; del mismo modo, la Corte catalano-aragonesa secunda a los lulistas en sus intereses contra la bula del Papa Gregorio XI. Finalmente, en 1419, el Papa Martín V otorga el poder al cardenal Alamán para que resuelva el conflicto de la cuestión luliana. Será el 24 de marzo del mismo año cuando se promulgará en Barcelona la llamada

²¹ J. y T. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Historia de la filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. II, 43.

*Sententia definitiva*²², en la que se afirma la autenticidad del documento papal, aunque se declara que la prohibición que expresa la bula *Conservationi puritatis catholicae fidei* carece de valor por existir seguros indicios de haberse obtenido mediante engaños y subterfugios. Se examinarán de nuevo las obras de Llull, no apareciendo en ellas nada contra el dogma de fe cristiano. Así pues, el lulismo podrá fructificar a partir de estos momentos sin (¿prácticamente?) ningún tipo de contrariedad.

4. El lulismo de la escuela de Barcelona.

Como ya hemos apuntado, el lulismo «espiritual» valenciano se extiende vigorosamente hacia Mallorca, Cataluña y el resto de la Península²³. En este sentido, es lógico que fuera Valencia la ciudad pionera en el lulismo peninsular, ya que las cosas no iban demasiado bien en Cataluña y, especialmente, en Barcelona como para dedicar mucho tiempo a las necesidades del alma. Las malas cosechas del año 1333, que provocaron epidemias y otros males, y la gran Peste Negra del año 1348, debilitaron el potencial humano. Por otro lado, las excesivas expensas que provocaron la guerra de Pere el Cerimoniós con el reino castellano²⁴, repercutieron en que Barcelona se arruinara, en beneficio, sobre todo, de Valencia.

²² La *Sententia definitiva* será publicada por el humanista español Alonso de Proaza en su edición de la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar Sarraceni* del año 1510. Véanse mis trabajos “Alonso de Proaza, «homo litterarum, corrector et excelsus editor»”, *Convenit Internacional – Convenit Selecta*, 2000 (3), <http://www.hottopos.com/convenit3/index.htm>; y “El cercle lul·lià de València: Alonso de Proaza i Joan Bonllavi”, *Zeitschrift für Katalanistik*, 2001 (14), 33-45.

²³ Véase J. Perarnau i Espelt, “El lul·lisme, de Mallorca a Castella a través de València”, *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1985 (4), 61-172.

²⁴ Véase J. N. Hillgarth, *Los Reinos Hispánicos*, Barcelona, 1979; y J. Pardo, “La monarquía autoritaria y la literatura doctrinal en la Castilla de los siglos XIV y XV”, *Revista Internacional d’Humanitats*, 2001 (4), 41-46.

Sin embargo, las penurias sociales y económicas que pasaba en esos momentos la ciudad de Barcelona no impidieron que el lulismo arraigara y creara escuela en los albores del siglo XV y continuara hasta el Renacimiento²⁵. No obstante, ya en el año 1386, tenemos constancia de que se reúnen en el convento de franciscanos de la ciudad de Barcelona, en presencia del dominicano fray Bernat Ermengol, una comisión constituida por dos frailes predicadores y cuatro *sacerdotes minimi*. El motivo de esta reunión, no es otro que estudiar y analizar la obra de Llull, el *Arbre de filosofia d'amor*, y comprobar las cuestiones que el inquisidor de la Corte aragonesa, Nicolau Eymerich, había propuesto al Papa Clemente XI. Tras el exhaustivo análisis de la obra de Llull, llegan a la conclusión de que las cuestiones que Eymerich propone sí son heréticas, aunque éstas no se hallan en el *Arbre de filosofia d'amor*, de donde el inquisidor juraba haberlas extraído. De este modo, Bernat Ermengol dejaba intacta la bula *Conservationi puritatis catholicae fidei*, aunque salvaba la obra de Llull, acusando al Inquisidor de no entenderla e, incluso, de tergiversarla.

Un lustro más tarde, el 7 de julio de 1391, hallamos un documento que da cuenta de la actitud de la ciudad de Barcelona y su Consejo en cuanto al proceso contra el Inquisidor Eymerich. El documento nos informa de que los consejeros fueron requeridos por los juzgados de Valencia para que se sumaran en su proceso contra el inquisidor. La figura más destacable en este proceso conjunto entre las ciudades de Barcelona y Valencia contra Eymerich resulta ser Jaume de Xiva, que el mayo de 1380, aún fraile menor, pujaba con el futuro rey Cazador para que le concedieran el título de «doctor en sancta theologia»²⁶. La función de Jaume de Xiva

²⁵ Sobre la escuela lulista de Barcelona del quinientos, véase: J. M^a Madurrell Marimón, "Antonio Sedacer, profesor de la Escuela Luliana de Barcelona", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1945 (18), 103-113; Id., "La escuela luliana de Barcelona", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1950 (22), 31-66; Id., "La escuela de Ramon Llull de Barcelona", *Estudios Lulianos*, 1964 (8), 93-117 y 229-235.

²⁶ Véase J. de Puig i Oliver, "Documents inèdits referents a Nicolau Eymerich i el lul·lisme", 335-336.

consistía en proclamar los excesos de Nicolau Eymerich y defender la obra de Llull ante la Corte papal de Aviñón.

Uno de los documentos más importantes para la escuela de Barcelona es el fechado el 12 de septiembre de 1392 en Sant Cugat del Vallès, en el que el rey Joan I concederá un privilegio al valenciano Francesc de Llúria²⁷, “fidelis domesticus noster, satis edoctus in arte generali [...] et aliis libris [...] magistri Raymundi”²⁸. Así pues, Francesc de Llúria es un lulista al cual se dirige el rey Cazador para concederle los derechos de formar una escuela lulista donde éste creyera más oportuno de todo su reino. Del mismo modo, Llúria también tiene licencia para formar una escuela de expertos en las artes de la medicina y la cirugía lulianas²⁹. En definitiva, el rey Cazador concede el permiso de divulgar todos los aspectos de la filosofía luliana, excepto la teología luliana, alegando que este punto tan particular y tan controvertido lo deja en manos de la Curia papal. Pocos meses después del privilegio concedido a Francesc de Llúria, Joan I autorizaba a Francisco de Peñeta para que escogiera, en el palacio menor del Rey en Barcelona,

²⁷ En su inicio, este documento reproduce la licencia que otorgó Pere III de Cataluña y IV de Aragón al mercader valenciano Berenguer de Fluvià el 10 de octubre de 1369.

²⁸ Véase J. de Puig i Oliver, “Documents inèdits referents a Nicolau Eimerich i el lul·lisme”, 337-339.

²⁹ Es sabido que un año más tarde Joan I concederá un privilegio similar a Pere Rossell, ermitaño, lulista notable y fundador de la primera escuela luliana en Alcoi. De este hecho, debemos deducir que si a Pere Rossell se le concedió, o mejor dicho, se le revalidó el privilegio otorgado por el Rey, fue para poder formar escuela, en los mismo términos que a Francesc de Llúria; éste último debía ser tan o más importante lulista que Pere Rossell. Otro rasgo que debemos destacar es el beguinaje de Pere Rossell, que fue acusado por Eymerich de «begardus» en el *Dialogus contra lulistas*. Ahora bien, el documento del 12 de septiembre de 1392, nos informa de que Francesc de Llúria había estudiado la medicina y la cirugía lulianas “tu inde opera caritatis ob dei reverentiam in egrotantes, precipue pauperes et egenos, exercere possetis, prout facitis quotidie, experientia docente”, lo que nos puede apuntar que tan beguino era Rossell como Llúria.

las estancias más adecuadas para albergar la escuela luliana de Barcelona, poniéndolas a disposición del presbítero Jiménez Tomás, quien debió enseñar la doctrina luliana. De esta primerísima escuela de la Barcelona trecentista sabemos más bien poco, aunque de ella emergerán Pere-Joan Llobet, fundador de la escuela mallorquina, y Joan Bolons y Fray Joan Ros, que se dirigirán hacia Bolo-
nia, Venecia y Padua.

El último documento que podemos aportar, por ahora, de la escuela de Barcelona consiste en un memorial de los consejeros de la ciudad de Barcelona al Papa Benedicto XIII y que lleva la fecha del 27 de enero de 1395. En él aparecen las figuras del mosén Jaume Gil y del mosén Joffre Boyl dirigiéndose al Papa para que haya constancia de las crueldades y excesos del inquisidor Eymerich. También se solicita el permiso para leer los libros de filosofía y medicina del maestro Llull, puesto que los firmantes aducen que la doctrina del maestro ha sido injustamente prohibida y acusada de herejía por parte de Eymerich. No conocemos la respuesta del Papa, pero deberíamos incluir este documento entre los muchos que forman el proceso contra la figura del inquisidor Nicolau Eymerich. Por otra parte, ya hemos apuntado que no será hasta 1419, con la *Sententia definitiva*, cuando la Corte pontificia concluirá con la prohibición de la doctrina luliana.

5. Conclusión.

Ya en vida, Ramon Llull tuvo seguidores y detractores de su personalísima doctrina. Tras su muerte, el problema se acrecienta, debido a que no hay un verdadero sucesor o discípulo en el lulismo hispánico (como sí sucede en el lulismo parisino con la figura de Tomás Le Myésier). Este hecho provoca que el lulismo del trescientos, el lulismo justamente posterior a la muerte del Maestro, esté un tanto desorientado, sin un rumbo fijo al cual dirigirse. Al hilo de este contexto, debemos vislumbrar el lulismo del trescientos como una especie de *tour de force*, ya que, a mi parecer, el

poco interés de Llull, tanto por Mallorca como para con el resto de la Península, marca en gran medida que en un comienzo el lulismo no tenga donde amarrarse. Paradójicamente, será Nicolau Eymerich, el inquisidor sectario e intransigente, quien asiente las bases del lulismo. Es bien sabido, que todo grupo intelectual generacional necesita una figura que les guíe en el aspecto más espiritual, es decir, alguien de quien aprender «su filosofía», y, en correspondencia, una figura contemporánea que marque las pautas a seguir. Desde mi punto de vista, esta figura contemporánea a los primeros lulistas, los de la escuela de Valencia, se encarna en Eymerich, quien a partir de sus prohibiciones y persecuciones otorga al movimiento un carisma de lucha y resistencia. Si en los orígenes, los lulistas valencianos seguían y divulgaban la doctrina de Llull por afinidad de pensamiento con el Beato, ahora van más allá, ya que deben proteger y defender sus ideas de las garras del despotismo de Eymerich. Así pues, el proceso contra el Inquisidor para salvaguardar la doctrina luliana es lo que provoca los distintos vínculos entre los lulistas, o dicho de otro modo, al tener una causa común, surgen diferentes individuos que quieren «luchar» contra el Inquisidor y que abrazarán el lulismo. De este modo, se fraguarán relaciones con Barcelona, Mallorca y, sobre todo, con la Corte real, hecho que abonará el camino al lulismo de los siglos venideros.





ABREVIATURAS

- MOG *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols., Mainz, 1721-1724; citaremos según la reimpr. publicada por Minerva, Frankfurt, 1965.
- ORL *Obres de Ramon Llull*, ed. M. Obrador et al., 21 vols., Palma (Mallorca), 1906-1950.
- ROL *Raimundi Lulli Opera Latina*, ed. F. Stegmüller et al., vol. I-V, Maioricensis Schola Lullistica, Palma (Mallorca), 1959-1967, vol. VI y ss., Brepols, Turnhout, 1975 y ss.





CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

- Nº 1 Benito Jerónimo Feijoo, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
- Nº 2 Salvador Piá Tarazona, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997)
- Nº 3 Matías Nieto Serrano, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
- Nº 4 M^a Cristina Reyes, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
- Nº 5 Rafael V. Orden Jiménez, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
- Nº 6 Miguel García-Valdecasas, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)
- Nº 7 Jorge E. Gracia, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998)
- Nº 8 Averroes, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998)
- Nº 9 Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999)
- Nº 10 Tomás de Mercado (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999)



Nº 11 Nelson Orringer, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999)

Nº 12 Mauricio Beuchot, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999)

Nº 13 José Ángel García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999)

Nº 14 Alonso López de Corella, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000)

Nº 15 Alonso Fernández de Madrigal, "El Tostado", *Brevyloquyo de amor e amiçia*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).

Nº 16 Marcin Czajkowski, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001)

Nº 17 Alexander Fidora / José G. Higuera (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001)

Anuario Filosófico

Universidad de Navarra

31080 Pamplona España

Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932)

Fax. 948 42 56 36

e-mail: izarroza@unav.es



Alexander Fidora / José G. Higuera (eds.)

Alexander Fidora estudió filosofía y lenguas románicas en las Universidades de Frankfurt y Barcelona. Sus investigaciones versan sobre el pensamiento hispánico medieval y su contribución a la cultura europea, especialmente la Escuela de Toledo y la filosofía de Ramon Llull. Entre sus publicaciones destacan: las ediciones latino-alemanas del *Ars brevis* de Llull (Hamburg 1999) y del *Liber de causis* (Mainz 2001, con A. Niederberger).

José G. Higuera Rubió es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). En la actualidad cursa estudios de doctorado en la Universidad de Navarra estudiando la relación entre el pensamiento luliano y el desarrollo de la lógica en los siglos XII y XIII.

Han participado en este volumen, los profesores Ricardo da Costa (Espírito Santo/Brasil), Paulo Faitanin (Rio de Janeiro) y Jordi Pardo Pastor (Barcelona), contribuyendo a la presentación de algunos aspectos del riquísimo universo luliano, así como algunas de sus aportaciones para la filosofía actual. Se quiere dar a conocer, de esta manera, la figura de Llull a un público no necesariamente especializado en la obra del filósofo. Todos los autores de este Cuaderno son miembros del Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (São Paulo) fundado en 1998 por Esteve Jaulent.

